lumière & vie

ome XXXIX octobre 1990 n° 198

bible et psychanalyse

fragments

Evitements. Affrontements. Ensemencements ?

Au début de ce siècle soufflait sur l'exégèse la tourmente moderniste. Beaucoup de biblistes avaient-ils conscience de vivre un nouvel épisode d'une longue histoire, celle du débat entre la lecture de la Bible et certaines avancées de la culture européenne ? Après avoir dû prendre en compte, au fil des siècles, l'anthropologie d'Aristote, le cosmos de Galilée, l'évolution selon Darwin, sans compter encore ce qui se tramait du côté de la sociologie de Durkheim, il fallait affronter les méthodes historiques nouvelles. Le choc fut rude. Mais nul parmi les exégètes ne devinait qu'en même temps, au premier étage d'un immeuble cossu de la Berggasse de Vienne, un discret docteur juif forgeait des méthodes et des concepts qui allaient bousculer la pensée occidentale.

Avec la Bible, on put croire à l'évitement. Après tout, Freud respectait le Livre, qu'il garda toute sa vie sur son bureau. Il admettait d'autres méthodes thérapeutiques que les siennes ; ainsi celles de son ami le pasteur Pfister, qu'il jugeait comme lui au service de « ces pauvres petits hommes ». Quant à son dernier livre, *L'homme Moïse et la religion monothéiste,* s'il est capital pour sa théorie, il n'en repose pas moins sur des conjectures historiques si fragiles qu'il n'y a pas là de quoi troubler les exégètes.

On connut pourtant les affrontements. Freud lui-même, en dehors des séances analytiques, quittant la cure pour penser la culture, décryptait les ressorts de l'illusion religieuse d'une façon inquiétante pour les croyants. Certains de ses disciples, plus radicaux, semblaient vouloir guérir les humains de leurs névroses religieuses et reléguer la Bible au rang des vieux témoignages. Les hommes d'Eglise réagirent. Un texte romain de 1952, pour ne citer que celui-là, disait de la méthode psychanalytique qu'il semblait « difficile de ne pas taxer de péché mortel quiconque l'adopterait et s'y soumettrait sciemment ».

D'autres temps sont venus. On vit des chrétiens sur les divans ou dans les fauteuils. Des théologiens se sont aventurés dans ces gouffres brusquement révélés sous les pas de l'homme. Les références juives de Freud, la culture chrétienne de Lacan, ont suscité des bibliothèques. Plusieurs lectures psychanalytiques de la Bible connaissent des succès de librairie. Effet de mode, dans une société où concepts freudiens et lacaniens circulent librement et souvent sans rigueur ? Ou plus ? Beaucoup de croyants restent perplexes et une revue de théologie se doit d'y aller penser.

Ce ne seront ici que fragments : il est aisé de pointer les lacunes de ce dossier. D'un chantier ouvert, on ne tente que de faire un point, partiel, pour aujourd'hui dans la culture française.

Le lecteur est invité à entrer sans préalables dans le vif du sujet. L'article de Michel Gillet ne le laissera pas indemne : il sera difficile de relire désormais la tragique histoire de Saül sans repenser à ce qui s'y dévoile... La folie attire ces lectures. Les rêves aussi : terrain privilégié de la démarche psychanalytique, ils n'avaient guère retenu l'attention des exégètes. Ce qu'ils ont d'irréductible, par rapport aux allégories ou aux visions, il a fallu Freud pour nous le dire. Ainsi Pierre Gibert peut-il proposer des clefs pour repérer les vrais rêves, et leurs fécondes ambiguïtés, ou David Banon offrir une nouvelle compréhension de l'interprétation midrachique de la Bible, en la comparant au « travail du rêve ».

Qu'est-ce donc qui se joue quand on lit ainsi la Bible ? Dominique Stein trouve des mots pour le dire en réagissant sur un livre connu. Marc-François Lacan, non sans références familières et familiales, ouvre des horizons inattendus derrière une page d'Evangile qui ne semblait guère se prêter à ces développements. On pourra juger ainsi sur pièces si ces lectures ne sont qu'exercices de pensée, ou si elles libèrent dans les vieux textes, avec une

vigueur nouvelle, des forces qu'ils recélaient. Quant à Thierry de Saussure, en l'écoute de ses patients et celle du Prologue de saint Jean, il apporte aussi d clarifications au débat.

In fine, Christian Duquoc ouvre d'autres perspectives : la psychanalyse n'e pas que méthode d'interprétation, elle est aussi conception du monde et l'homme, qu'on pourrait juger incompatible avec la vision biblique. A moins qu'e ne nous force à retrouver dans la Bible des déterminations aussi essentielles q méconnues...

L'aventure continue. Le temps de la peur de la psychanalyse est révo D'autres pensées vont naître et des livres s'écrire. La Bible, « ce livre que r ne peut faire taire », reste ouverte, présente au cœur de la vie des croyants au fondement de notre culture. Elle passe tous les commentaires, mais ses le teurs peuvent tendre l'oreille à ces voix venues d'ailleurs qui disent autre cho des mêmes textes. Et les croyants qui les ont écoutées peuvent aussi poser a psychanalystes des questions radicales, celles que portent sur l'homme les fig res, non seulement de Narcisse ou d'Oedipe, mais de David ou de Jésus.

ont collaboré à ce numéro

David BANON, psychanalyste, enseignant à l'Ecole des Hautes Etudes du Judaïs à Paris, et à la Faculté de théologie de Lausanne, Genève.

Christian DUQUOC, dominicain, professeur de théologie dogmatique à l'Insti catholique de Lyon et à l'Université de Genève, Lyon.

Pierre GIBERT, jésuite, professeur d'exégèse à la Faculté de théologie de Lyon

Michel GILLET, psychiatre, Hôpital Edouard-Herriot, Lyon.

Marc-François LACAN, bénédictin, exégète, abbaye de Hautecombe.

Thierry de SAUSSURE, psychanalyste, professeur à l'université de Lausanne, Genè

Dominique STEIN, psychanalyste, auteur de *Lectures psychanalytiques de la Bi* (Editions du Cerf, 1986), Paris.

la folie de saül

Il faut relire, au long du premier livre de Samuel, la terrible histoire de Saül, le plus beau cas de folie décrit dans la Bible. Une lecture enracinée dans la psychanalyse permet de compléter les données cliniques que fournit le texte par la mise en relief de deux facteurs décisifs. D'abord, les terrifiantes images paternelles de Saül : Samuel, son vrai père, apparaît comme le porte-parole implacable d'un Dieu qui, sitôt après l'avoir choisi, semble le rejeter avec obstination. Le délire de persécution paternelle invite le lecteur averti à évoquer le président Schreber et à s'interroger sur l'homosexualité de Saül : l'hypothèse de cet autre facteur éclaire tout le livre. Bien plus que les claires amours de Jonathan, c'est la ténébreuse passion du roi Saül pour David qui se dévoile. David, le musicothérapeute, subira de redoutables passages à l'acte de son patient, telle cette lance qui voulait le clouer au mur. Bien d'autres épisodes prennent sens : ils font ressortir la maîtrise avec laquelle David contrôle ce transfert, mais sans pouvoir éviter la fin tragique du roi qui l'aimait trop.

Bible et psychanalyse… Deux mots qui, accolés, laissent rêveur, réticent, mal à l'aise. Le « et » devient gênant. Pourquoi pas « ou » ? Sinon par peur de rendre définitivement irréductibles deux mondes si différents.

D'un côté, un livre, un texte sacré composé depuis des millénaires, lu par des milliards d'hommes au cours des âges ; l'unique référence, la source obligatoire de toutes les religions judéo-chrétiennes et même de l'islam. De l'autre, un homme, ou plutôt deux, l'analyste et l'analysant ; une technique permettant d'explorer dans la cure le psychisme humain, d'en préciser le fonctionnement, de vérifier avec rigueur les présupposés théoriques : inconscient, pulsion, oedipe, sexualité infantile. D'un côté, l'adhésion de la foi (même cherchant à comprendre, *quaerens intellectum*) par le biais de paroles écrites. De l'autre, l'expérience de la cure dans les mots prononcés. Deux mondes rapidement hostiles dès que l'un tente d'utiliser l'autre à son profit et de le mettre à son service ; deux mondes qu'il faut bien se résoudre à appeler totalitaires, sinon dans leurs effets, au moins dans leur visée d'universalité et d'interprétation.

Deux mondes, deux visées inconciliables et un unique objet : l'homme. L'homme en tant que sujet éthique sommé de vivre, de

respecter, de promouvoir certaines valeurs. Mais ces valeurs, dans la Bible, s'originent en Dieu seul, alors que la psychanalyse, dès sa naissance, a marqué son opposition et sa défiance quant à la source des valeurs. Adversaire de toute transcendance, elle pose l'éthique comme devant être réinventée en permanence dans la libre aventure de l'inconscient. La seule valeur commune à la Bible et à la psychanalyse est un identique refus du mensonge, une même quête de la vérité. Cette quête va provoquer deux démarches différentes, pour ne pas dire antagonistes. La démarche religieuse vise à s'identifier au mieux possible à celui qui a dit : « Je suis la vérité ». La démarche analytique traque sans relâche les masques, les idéalisations, les idoles, et tient pour fallacieuse *a priori* toute pensée, toute idéologie, toute religion qui se pose comme l'expression définitive de la recherche humaine en assurant posséder les chemins de la vérité. La haine des idoles est identique. Le refus de les adorer oppose la confiance en Dieu au doute de l'homme.

Et pourtant... La Bible reste, encore aujourd'hui, le livre le plus traduit, peut-être le plus lu, et quiconque, qu'il soit croyant ou non, a le droit de la lire. Freud l'a lue. Les traductions freudiennes n'atteignent pas les chiffres de vente du livre sacré : il n'empêche que les théories analytiques ont été de plus en plus vulgarisées. Elles ont infiltré la psychiatrie, la littérature, l'éducation, la philosophie, envahi les périodiques, les films et les romans, apporté des sujets aux discussions de salon et aux candidats du baccalauréat. De cette médiatisation ancienne (Gutenberg !) ou récente, le résultat le plus clair est un affadissement permanent, une érosion silencieuse de la Bible comme de la psychanalyse. Apprivoisées, domestiquées, l'une et l'autre ont peut-être perdu la violence et le scandale qui signalaient leur importance au temps de leur apparition. Devenues à la longue objets culturels, manipulables sans danger, elles cohabitent sans heurts, se fréquentent, s'interrogent poliment. Sont-elles restées elles-mêmes ? C'est une autre affaire. Seul pourrait le dire celui qui a fait jusqu'au bout, sans tricher, l'expérience de la foi et l'expérience de la cure. Mais celui-là n'en dira rien : certaines réalités sont trop intérieures pour qu'on en parle. Résisterait-il longtemps à la tentation du clivage, du dualisme, de l'installation confortable dans ce monde euclidien où les parallèles se côtoient sans jamais se rencontrer ?

le risque d'écrire

Bien commun de l'humanité, Bible et psychanalyse sont à la disposition de chacun. Nul n'est en droit de s'opposer à ce que l'une puisse être examinée à la lumière de l'autre, et réciproquement. Freud n'a rien fait d'autre en écrivant *Moïse et le monothéisme.* Ce qu'il ne fait pas, ce que d'autres ont tenté, c'est la transformation d'une lecture « analytique » (car l'analyse peut être aussi une technique de lecture) en système apologétique plus ou moins avoué. Une lecture de la Bible à partir de l'analyse, comme une lecture de l'analyse à partir de la Bible, ne saurait honnêtement être autre chose qu'une lecture critique. Le risque d'appropriation de l'autre est toujours trop grand. Ce bien commun qu'on emprunte pour s'en servir en dehors de son usage habituel ne peut que se dissoudre dans nos doigts pour devenir autre que ce qu'il était. Aucun des articles de ce numéro de *Lumière & Vie* n'échappera à ce destin, et nous allons, nous les auteurs, trahir, gauchir, réduire, peut-être détruire...

Et j'écris ! désastreuse imprudence, née d'une séance confuse du comité de rédaction au cours de laquelle j'ai hasardé la proposition d'une lecture analytique de la folie de Saül dans le premier livre de Samuel. Avec le recul, cette proposition téméraire m'apparaît être la fuite en avant désespérée d'un phobique que la situation et le sujet (Bible et psychanalyse) inquiètent au delà de ce qu'il peut supporter... Il y avait longtemps que je n'avais pas relu ce livre : mes souvenirs me laissaient augurer la possibilité d'une approche clinique, à tout prendre préférable à d'autres lectures critiques de textes bibliques. La folie est toujours fascinante et je gardais l'impression que la Bible n'en parlait guère, sauf dans ce livre justement. Je croyais donc avoir pour le moins limité les dégâts... Hélas, je me suis trouvé, après quelques relectures, plongé dans un embrouillamini dont je n'avais pas idée : les notations proprement cliniques restaient des plus succinctes, les différentes traditions s'enchevêtraient en multipliant les redites et les prises de position contradictoires pour ou contre la monarchie, pour ou contre Saül, et je n'avais aucun exégète pour venir à mon secours. Fort peu de paroles propres, beaucoup de récits, Samuel omniprésent et faisant parler Dieu... J'ai failli renoncer, avant de me décider à relever le défi que, d'une certaine manière, je m'étais lancé à moi-même. Il faut donc essayer de lire ce livre composite, contradictoire, passionné, émouvant, irritant... Quelque chose comme une séance d'analyse, mais une séance fixée, isolée, sans association possible, sans histoire commune, sans transfert qui autoriserait une interprétation !

I

« un mauvais esprit de dieu »

D'abord, partir des faits. Essayer de nous situer d'emblée au cœur de la folie, quitte à retarder le moment où il serait possible de la comprendre. Ecouter ce que nous disent, sans détours, les auteurs du livre de Samuel :

« L'esprit de Yahvé s'était retiré de Saül et un mauvais esprit, venant de Yahvé, lui causait des terreurs. Alors, les serviteurs de Saül lui dirent : Voici qu'un mauvais esprit de Dieu te cause des terreurs. Que notre seigneur en donne l'ordre et les serviteurs qui t'assistent chercheront un homme qui sache jouer de la cithare : quand un mauvais esprit de Dieu t'assaillera, il en jouera et tu iras mieux » (16, 14s) [1]. On recrute ainsi un jeune homme, David : « *Saül se prit d'une grande affection pour lui et David devint son écuyer... Ainsi, chaque fois que l'esprit de Dieu assaillait Saül, David prenait la cithare et il en jouait : alors Saül se calmait, il allait mieux et le mauvais esprit s'écartait de lui* » (16, 21-23).

des terreurs au suicide

L'auteur qui rapporte les faits pose donc d'emblée un diagnostic : Saül souffre de terreurs pathologiques. L'explication des causes n'est pas oubliée : il s'agit d'une possession par un mauvais esprit de Dieu. Il propose enfin une thérapeutique apparemment efficace, la musique. Mais les choses vont se compliquer : « *Un mauvais esprit de Dieu assaillit Saül qui entra en délire au milieu de la maison. David jouait de la cithare comme les autres jours et Saül avait sa lance à la main. Saül brandit sa lance et dit : 'Je vais clouer David au mur !'. Mais David l'évita par deux fois* » (18, 10-11 et, à quelques variantes près, 19, 9-10).

Rechute ! Aggravation de la maladie ? Echec de la musicothérapie ? Ce n'est pas si simple. L'auteur quitte en partie l'univers merveilleux et magique pour apporter des rationalisations. Certes, le mauvais esprit est toujours là, l'idée de délire reste présente. Mais les exploits de David ont irrité Saül et « *il le regarda d'un œil jaloux* » (18,9). De ce fait, les tentatives de Saül pour éliminer David avant

1. Les références bibliques sans autres précisions renvoient au premier livre de Samuel.

son mariage, l'attentat manqué de la nuit de noces, la poursuite impitoyable, ne relèvent plus, pour l'auteur, d'éléments pathologiques, mais d'une rivalité croissante et parfaitement explicable. Même si Saül devient de plus en plus atrabilaire, même s'il s'en prend à Jonathan, complice et avocat de David, même quand la lance est à nouveau brandie contre son propre fils (mais sans que le geste aille jusqu'à la planter dans le mur), ces actes et ces réactions ne sont plus attribués à un esprit mauvais ou à une folie passagère.

Lors de la réconciliation entre David et Saül, dans les deux versions que nous donnent les chapitres 24 et 26, on ne trouve aucune allusion à la folie... La miséricorde de David, quand il surprend Saül sans défense (endormi au ch. 26, en train de faire ses besoins au ch. 24) va permettre l'explication franche entre les deux hommes et la reconnaissance par Saül de son erreur dans cette haine opiniâtre. Mais à aucun moment il n'invoque comme excuse ou comme explication un mauvais esprit de Dieu ou l'éclosion d'un délire. De même, David accuse la rumeur publique ou de mauvais conseillers de l'avoir calomnié auprès du roi. Invoquant Yavhé, il propose de l'apaiser par une offrande, non de reprendre les séances de musique qui éloigneraient le mauvais esprit.

Reste la fin de Saül, son suicide. Avons-nous le droit de la considérer comme pathologique ? C'est bien difficile dans le contexte, d'autant plus que le deuxième livre de Samuel (ch. 1) donne de la mort de Saül une autre version. On ne peut guère voir dans le second récit une tentative d'édulcorer les faits pour rendre au peuple une réalité plus facilement acceptable, sachant que rien dans la Bible ne condamne explicitement le suicide. Si bien qu'à tout prendre, le suicide de Saül, cerné par les Philistins, venant d'apprendre la mort de Jonathan et de ses lieutenants, apparaît beaucoup moins pathologique que, par exemple, celui d'Ajax dans la tragédie de Sophocle. Cet autre fou célèbre, émergeant de son délire, horrifié par le carnage que sa folie l'a entraîné à faire, se jette comme Saül, sur son épée. Ce n'est plus pour échapper à un ennemi extérieur qui l'accable, mais pour fuir une culpabilité intérieure trop lourde à supporter.

les délires de saül

En avons-nous fini avec les faits, avec le texte ? Pas sûr. Deux passages, apparemment sans lien avec la folie de Saül, méritent d'être rigoureusement examinés. Le premier est l'étrange récit du sacre de Saül au chapitre 10 : « *Tu te heurteras à une bande de prophètes... et ils seront en délire. Alors, l'esprit de Yahvé fondra sur toi, tu entreras en délire avec eux et tu seras changé en un autre homme... L'esprit de Dieu fondit sur lui et il entra en délire au milieu d'eux. Lorsqu'ils virent qu'il prophétisait avec les prophètes, les gens se dirent l'un à l'autre : 'Qu'est-il arrivé au fils de Qish ? Saül est-il aussi parmi les prophètes ?' Un homme du groupe reprit : 'Et qui donc est leur père ?' C'est pourquoi il est passé en proverbe de dire : 'Saül est-il aussi parmi les prophètes ?'* » (10, 5-11).

Texte surprenant, et plus encore quand on sait que le français emploie, pour traduire le même verbe, les mots *prophétiser* ou *délirer* selon le contexte ! Cette équation prophétie = folie paraît couramment admise à l'époque de Saül, et tellement qu'on se garde d'appeler Samuel un prophète en préférant le terme « *voyant* » (9, 9). Faut-il donc être fou pour devenir roi d'Israël ? Saül a-t-il été choisi par Samuel et Yahvé en raison de cette folie qui s'affirmera par la suite quand il sera sur le trône ? Questions qui ne peuvent s'évacuer trop vite en faisant appel à l'ethnologie et au caractère primitif de la religion juive au début de la royauté. Car David aussi verra l'esprit de Dieu fondre sur lui lors de son sacre, sans pour autant le rendre délirant. David aussi fera le fou (21, 13-15) mais en simulateur, dans le cadre d'une ruse de guerre pour échapper au roi de Gat *(« Est-ce que je manque de fous, que vous m'ameniez celui-ci pour m'ennuyer avec ses folies ? »)*. Les exégètes ont probablement d'excellentes explications pour éclairer ce texte. Un clinicien, lui, ne peut que s'interroger sur cette folie inaugurale, fût-elle une transe religieuse, folie qui signe l'entrée en scène de Saül dans l'histoire biblique.

Le deuxième épisode qu'un praticien doit retenir, même si l'auteur ne le juge en rien pathologique, se passe chez la sorcière d'En-Dor (28, 3-25). La nécromancienne fait apparaître à Saül le fantôme de Samuel. Dans cette confrontation *post mortem* riche en couleurs et quelque peu grand-guignolesque, Saül se verra rappeler son rejet par Yahvé, sa désobéissance, sa faute, sa punition. Je reviendrai plus loin sur cette apparition. Dès maintenant, il est facile d'y voir une hallucination, au mieux un fantasme, où Saül exprime son délire de

culpabilité. On peut y voir aussi son angoisse et son inconséquence qui lui font consulter une de celles dont il a lui-même interdit la profession. Mais il est vrai que les médias prétendent que bon nombre de nos actuels dirigeants politiques ont un comportement exactement semblable... De quoi dépasser notre sujet et s'interroger sur cette persistance de la pensée magique, ce lien bizarre entre le pouvoir et l'irrationnel, jusque dans notre ère scientifique et sceptique. Fermons cette parenthèse. Le plus intéressant de ce passage est la présence de Samuel, mort, aussi présent que lorsqu'il présidait, vivant, à la folie inaugurale de celui qu'il venait de sacrer roi d'Israël.

bilan clinique

Résumons de manière tout à fait arbitraire ce qu'il est possible de retenir comme « données cliniques » du cas Saül :

1. Sa folie est ancienne et surtout de notoriété publique : il est passé en proverbe de dire « *Saül est-il aussi parmi les prophètes ?* » (10, 12 et 19, 24).

2. Les épisodes de folie clairement énoncés comme tels ont un double visage : celui des « terreurs » incompréhensibles (culpabilité mélancolique ? angoisses hypocondriaques ? hallucinations d'ennemis invisibles ? visions de monstres terrifiants ? Rien ne me permet de répondre ou de choisir entre toutes les hypothèses) ; celui d'un délire de persécution centré sur David et lui seul. Ce délire donne lieu tantôt à des actes impulsifs (le coup de lance), tantôt à une agression organisée et rationalisée sous forme de rivalité guerrière.

3. L'hallucination du spectre de Samuel et la culpabilité qui s'y révèle ne peuvent être écartées *a priori* de l'histoire pathologique.

4. Le suicide, par contre, ne semble pas en faire partie.

5. Ajoutons enfin la cause constamment rappelée, à savoir le mauvais esprit de Dieu, et la thérapeutique un temps efficace, la musique, dont l'intérêt pour notre propos est de marquer la place de persécuteur privilégié réservée au thérapeute.

le roi saül et le président schreber

Il y a peu à tirer de ces « données cliniques ». Rien en tout cas qui autorise une interprétation analytique : trop peu de paroles rapportées, et de surcroît par différents auteurs, des préoccupations politiques et apologétiques trop voyantes : de quoi se décourager, renoncer à l'impossible. A moins, peut-être, de relire ce livre, encore et encore, d'écouter ses mots avec une attention flottante, de se laisser bercer par sa musique sans cesser d'être aux aguets, de s'abandonner aux associations libres qu'il fait naître. Alors peut surgir, dans le filigrane de ce récit confus, l'image floue d'un autre malade, célèbre dans les milieux analytiques : le président Schreber. Il n'a pas été le sujet et le héros malheureux d'un texte inspiré, il a écrit lui-même le récit de sa folie, permettant ainsi à Freud (qui d'ailleurs s'en excuse et prend mille précautions avant la publication) d'écrire ses *Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa* [2].

Je ne peux, dans le cadre restreint de cet article, m'étendre autant qu'il le faudrait sur le cas Schreber. Pour ceux qui ignorent tout de son histoire et du texte de Freud, je résume grossièrement le drame vécu par cet homme, président de la Cour d'appel de Dresde, à la fin du XIXe siècle. Deux épisodes ont marqué sa folie, tous deux apparemment provoqués, d'après lui, par des perspectives de promotion : candidature au Reichstag en 1884, nomination à Dresde en 1893. Le premier épisode, rapidement résolutif, fut soigné par Flechsig, célèbre neurologue de l'époque. Le second vit l'éclosion d'un délire relativement isolé, au sein duquel un dieu implacable l'émasculait avant de le transformer en femme pour le féconder de ses rayons en provoquant une jouissance anale intense que Schreber appelle la « béatitude ». De ce délire minutieusement exposé par le malade dans ses écrits, où Dieu et Flechsig tiennent tour à tour le rôle du persécuteur, Freud tire une série d'hypothèses, toutes soigneusements étayées sur le texte autobiographique. Il démontre ainsi l'importance des éléments homosexuels inconscients à l'œuvre dans la construction délirante de Schreber, de même qu'il expose clairement les relations homosexuelles qui ont lié le président à un père castrateur, à son médecin Flechsig et à cette image paternelle épouvantable qu'est le Dieu délirant du président Schreber.

2. S. FREUD, **Cinq psychanalyses**, Paris, P.U.F., 1966, pp. 263-324.

Un raccourci aussi schématique est à peine excusable. Mais il est temps de revenir à Saül.

II

saül et samuel : une persécution paternelle

Saül n'a rien dit de son délire ou des fantasmes qui l'obsèdent. On sait pourtant certaines choses de lui : son délire de presécution, par exemple, centré de surcroît sur celui qui, au début, était son thérapeute. On sait également que son dieu, Yahvé, ne sera guère plus pitoyable pour lui que ne l'était pour Schreber le dieu sauvage créé par son délire. De quoi se poser quelques questions sur la relation de Saül avec les images paternelles. De quoi aussi s'interroger sur l'homosexualité éventuelle de Saül, et d'abord explorer le retentissement sur son psychisme de cette soudaine promotion à la royauté, qui va le rendre aussi fou que, trente siècles plus tard, un malheureux juriste allemand incapable de supporter ses honneurs dérisoires.

Car Saül n'a rien demandé à personne. Lui, le plus grand et le plus beau des Israélites (9, 2), est un fils soumis, courant chercher les ânesses égarées de son père, inquiet à la pensée que ce dernier puisse se faire du souci pour lui (9, 5), respectueux des autorités au point de se préoccuper d'une rémunération digne de Samuel le « voyant » pour la consultation qu'il lui demande (9, 8). L'accueil qu'il reçoit, l'élévation qu'il pressent, le troublent. Il n'est pas de taille : « *Ne suis-je pas de Benjamin, la plus petite des tribus d'Israël, et ma famille n'est-elle pas la moindre de toutes les familles de la tribu de Benjamin ?* » (9, 21). N'importe : Samuel le sacre et en fait le roi que réclame Israël. Le signe de cette royauté ? La folie. Samuel lui enjoint de rejoindre les prophètes, de délirer avec eux. Il le fait, il entre dans cette transe délirante que Samuel a placée comme l'ultime épreuve initiatique au seuil de la royauté. Saül obéit, il obéit à son père, il obéit à Samuel qui lui dit qu'il obéit à Dieu, ce dieu qui lui change le cœur au prix de la folie (10, 9).

un fils soumis

Cette folie restera quelque temps invisible, souterraine. On n'en parle plus, il ne s'en souvient même pas : c'était une transe mystique, un moment de transport sans lendemain. Saül s'est gardé d'en

parler chez lui, de révéler à son père la royauté qu'il vient d'acquérir (10, 13-16). Et c'est l'affaire de Gilgal (13, 8-15), révoltante, incompréhensible. Car Saül respecte les préceptes, obéit comme à son habitude, attend religieusement le terme des sept jours fixés par Samuel. Dans sa piété, il offre un holocauste pour sauver l'armée et le peuple. Et Samuel surgit, l'invective, prophétise sa perte, lui reproche une faute dont nul ne sait si elle est stratégique ou rituelle. Désormais, sans qu'il comprenne pourquoi, c'en est fini entre Saül et son dieu. Il a beau multiplier les allégeances, aller jusqu'à imiter Abraham en se proposant d'immoler en sacrifice son fils Jonathan qui, sans le vouloir, n'a pas observé un rite qu'il vient d'instituer (14, 14), tout se retourne contre lui et bientôt il n'y en aura plus que pour David (15, 10-19). Dans son zèle et son désir d'être reconnu, aimé, il en fait trop, sacrifiant à Yahvé ce qu'il aurait dû vouer à l'anathème selon les injonctions de Samuel. Ce dernier lui apprend qu'il vient de couronner sa perte. Saül peut bien prier, Samuel pleurer, Yahvé reste inflexible (15, 31-35).

On connaît la suite : le mauvais esprit qui cause les terreurs (16, 14). Ici, qu'on m'autorise une parenthèse pour dire mon émerveillement devant les analogies entre le texte biblique et les théories analytiques, au moins dans cette péricope. Puisque l'esprit de Yahvé s'est retiré de Saül, le mauvais esprit de Yahvé ne peut qu'advenir : autrement dit, Saül, comme un nourrisson ou comme un psychotique, est incapable de supporter, de penser l'absence ou le vide. Cette absence du « bon », ce rien impensable se matérialise et s'incarne en un « mauvais » imaginaire. Univers manichéen, implacable, où n'existent qu'un « bon », comblant par sa présence tous les désirs, et un « mauvais » surgissant automatiquement dès que le bon disparaît. Ainsi, bien des siècles plus tard, Mélanie Klein distinguera le « bon » sein (celui qui comble l'enfant lors de la tétée) du « mauvais » sein (celui qui n'est pas là au moment où on le désire), la « bonne » mère présente de la « mauvaise » mère dont l'absence, fût-ce dans la pièce voisine, fait redouter le pire et haïr cette abominable persécutrice. Bien sûr, c'est le même sein qui est à la fois bon et mauvais, la même mère tout ensemble bonne et mauvaise. Ajoutons : c'est le même esprit de Yahvé dont la présence rassure et fortifie et dont l'absence fait naître des ennemis monstrueux, acharnés à la perte de Saül. Le roi juif et le nourrisson se débattent dans le même univers du tout ou rien, marqué du sceau de l'omnipotence. Mère et enfant tout-puissants, comme Yahvé et Saül. Il faudra du temps à l'enfant pour renoncer

à cette toute-puissance en acceptant l'ambivalence, l'intrication des pulsions d'amour et de haine. Saül, lui, mettra bien plus de temps encore.

Car sa soumission reste totale. Schreber s'autorisera contre son dieu barbare la révolte et l'insulte. Et Job... Mais Saül persistera jusqu'au bout dans son obéissance et ses prosternations, devant Yahvé certes, mais aussi et peut-être surtout devant Samuel. Quand le premier, par la bouche du second, le juge et le condamne à mort lors de l'apparition d'En-Dor, Saül reste terrifié et sans force (28, 20), mais il ne proteste pas. Devant ce dieu terrible et son interprète implacable, Samuel, il n'y a qu'un fils, un fils soumis et pourtant rejeté, choisi sans qu'il le souhaite, abandonné sans qu'il comprenne pourquoi, victime d'un arbitraire épouvantable venant de ces figures paternelles qu'il vénère. N'y a-t-il pas là de quoi rendre fou, aussi fou que ces prophètes de Gibéa dont un homme disait : « *Mais qui donc est leur père ?* » (10, 12).

samuel, père castrateur

Le père de Saül s'appelle Qish. Il appartient à la classe aisée, il possède des troupeaux et des serviteurs : c'est tout ce que nous en saurons. Peu importe, puisque le vrai père de Saül, son père spirituel, c'est Samuel. Et quel père ! Voué à Yahvé dès sa naissance, il a grandi près de l'Arche d'Alliance, en prise directe avec Dieu. Depuis sa maturité, il juge Israël. Son seul échec est sa paternité : ses fils le déçoivent comme ils ont déçu le peuple, comme auparavant les fils d'Eli avaient déçu leur père. La filiation naturelle n'a pas bonne presse à l'époque. Vive la filiation spirituelle ! Samuel va mettre tous ses espoirs dans Saül, ce roi réclamé par le peuple, accepté par Yahvé, désigné, reconnu, sacré par lui. Au chapitre 12, comme un bon père, comme un vrai père, Samuel se retire pour laisser la place à ce fils chéri. Et tout craque... Mais Samuel se retire-t-il vraiment ? Le fait-il trop tôt ou trop tard ? En tout cas, il réapparaît dès le chapitre 13 pour morigéner et menacer, signifiant à Saül qu'il n'est déjà plus le fils élu, qu'un autre va prendre sa place. Il revient au chapitre 15 pour donner ses ordres et l'erreur d'un Saül trop zélé, trop rigide dans l'exécution des consignes, provoque une nouvelle semonce, un nouveau rejet. Là, Samuel n'y va pas par quatre chemins : il prend la place du roi, de ce fils qu'il a fait roi, en égorgeant de sa propre main Agag le roi captif des Amalécites (15, 32-33). Certes, ensuite,

il pleurera Saül, tentera de surseoir au sacre de David (16, 1-2). Mais il n'hésitera pas à utiliser son ascendant, sa puissance paternelle, pour rendre le malheureux Saül confus et délirant quand il poursuit David aux cellules de Rama (19, 22-24). Ce père gigantesque, aussi certainement aimant qu'il est inflexible, couvrant son omnipotence de consignes divines qu'il est seul à connaître et à révéler, laisse finalement à Saül un rôle mineur et presque subalterne. La tête et les jambes... On ne s'étonnera donc pas que, bien après sa mort, sa présence continue de hanter l'imaginaire exalté de Saül. Un Saül qui, chez la sorcière (28, 3-25), ressasse amèrement la rupture de Gilgal, l'incompréhensible condamnation divine et l'abandon de Samuel, sans pour autant cesser de se prosterner devant ce père sévère que la mort a rendu plus grand encore. Ce père, il faut bien le dire, n'a cessé de castrer Saül depuis leur rencontre.

Du contenu des fantasmes de Saül quand il est en proie à ses terreurs, quand il délire avec les prophètes de Gibéa ou devant Samuel à Rama, nous ne savons rien. Pensait-il, comme Schreber, que la castration imaginaire redoutable provoquée par Samuel amenait Dieu à le transformer en femme pour son plaisir ? Nul ne peut le dire. Mais en dépit de ce silence, de l'absence des expressions verbales du délire, nous avons assez d'éléments pour affirmer la nature homosexuelle du lien entre Saül et David.

III

saül et david : une passion homosexuelle

La présence de l'homosexualité dans les livres de Samuel est reconnue depuis longtemps. Mais, par un curieux paradoxe, les homosexuels chrétiens se sont rassemblés sous le patronage de Jonathan, invoquant son amitié pour David comme le modèle biblique de l'amour homosexuel. Or une seule phrase — « *ton amitié m'était plus merveilleuse que l'amour des femmes* » (2 S 1, 26) — vient étayer cette interprétation, et encore. Mais cette conception réalise parfaitement un processus de déplacement en faisant glisser vers David et Jonathan l'homosexualité qui lie Saül et David. Bien économique, ce déplacement ! Il permet de célébrer une relation amoureuse très pure en l'expurgeant de la violence, de la haine, des désirs de mort, qui éclatent à chaque instant de l'idylle orageuse et trouble que va mener Saül avec David.

musicothérapie, transfert, passage à l'acte

Car Saül aime David, même quand il le hait. « *Une grande affection* » (16, 21)... pas forcément partagée d'ailleurs. Une grande affection parce que David « *est beau* », parce qu'il « *parle bien* », parce que, comme Saül, « *c'est un vaillant guerrier* » (16, 18), mais beaucoup plus sûrement encore parce qu'il est son thérapeute et qu'il n'existe pas de thérapie, analytique ou non, sans amour de transfert. Il faut dire que c'est une thérapie risquée. La neutralité chère aux analystes n'y a pas de place : la musique, l'absence de mots, un rapprochement fusionnel qu'aucune technique ne vient endiguer. On ne se hasarderait pas aujourd'hui à de pareils risques, à de telles imprudences. Sauf à connaître ensuite le sort de David !

Elle soigne, cette thérapie musicale, elle marche, elle marche même trop bien, puisque l'homosexualité commence à se montrer. Lors du défi de Goliath, Saül fait tout pour protéger David, pour l'empêcher de combattre, ce qui est, à tout prendre, bien compréhensible. Ce qui est déjà plus suspect, c'est son ardeur à échanger symboliquement leurs vêtements (17, 32-39), à revêtir David de son propre uniforme qu'il quittera d'ailleurs après l'avoir endossé. Des nuances, des riens, j'en suis bien d'accord. Mais la suite ? Sombrant dans le délire que la cithare ne peut calmer, Saül s'empare de sa lance : « *Je vais clouer David au mur !* » (18, 11). On peut se boucher les yeux et les oreilles, donner à cette agression des rationalisations fondées sur la jalousie née des succès militaires de David : il en faut beaucoup pour évacuer toute la symbolique sexuelle de la scène. Cette lance brandie, cette phrase prononcée, le fait que David se dérobe par deux fois et s'enfuit, ne me laissent guère de doute sur la nature de l'attaque dont David est victime. Il faut bien y reconnaître honnêtement la violence homosexuelle de Saül, homosexualité inconsciente émergeant dans son délire, condensant dans le jet de la lance plantée dans le mur le désir fou de pénétrer David lié à celui de le faire disparaître pour le posséder à jamais, cloué au mur par le symbole phallique.

C'est après cette scène dramatique que Saül a peur de David (18, 12). Peur d'une vengeance ? Je n'y crois guère. Peur surtout de la présence de cet adolescent, présence trop proche, trop désirée, trop provocante, trop excitante, risquant à tout instant de faire à nouveau éclater en délire la tension trop forte, la pulsion homosexuelle trop impérieuse. Le psychisme du roi est trop fragile pour supporter impunément cette sollicitation permanente. Son désir est trop fort pour

éloigner David et renoncer à lui. Saül trouve alors une solution ingénieuse : il faut marier David ! Pas à n'importe qui, bien sûr : à sa propre fille. Devenu son gendre, David restera proche et il y aura entre Saül et ses désirs le rempart d'une femme issue de son sang. Si le plan échoue avec Mérab, il réussit avec Mikal. *« Elle sera un piège »*, pense le roi (18, 21). Sans doute, mais pas forcément en faisant tomber David aux mains des Philistins, comme le prévoit consciemment Saül. Je crois que le piège inconscient qu'il prépare à son insu vise tout simplement à amener David dans son lit.

rivalité militaire ou jalousie sexuelle ?

Le mariage se fait. C'est la nuit des noces. Cette nuit-là, pas une autre, Saül n'y tient plus : il envoie chercher David. Pour le mettre à mort ? Peut-être. Les Israélites de l'époque et Saül lui-même étaient d'habitude plus expéditifs. Par jalousie ? Certainement. Mais jaloux de quoi, de qui ? Des succès militaires de David ? C'est ce dont on nous rebat les oreilles et c'est invraisemblable. Car c'est Saül qui envoie David au combat, c'est pour Saül que David se bat. Une rivalité, une émulation, soit. De là à tirer un homme de sa couche nuptiale le soir de ses noces, il y a un pas ! Alors ? alors je crois que le plus vraisemblable, ce que le texte suggère sans le oser dire clairement, c'est que Saül est jaloux de Mikal. Cette nuit-là, elle prend sa place, elle partage le lit de David, elle s'enivre de volupté avec lui, ils narguent le roi dans ce plaisir pris ensemble en dehors de lui. Il faut intervenir, séparer David de cette fille amoureuse sans histoires, sans interdits, qui va sauver son mari des entreprises de son père avant même que Jonathan ne le fasse. Casser ce mariage, reprendre David, frustrer cette femme parce qu'elle est une femme et peut ainsi recevoir de David le plaisir que son père inconsciemment désire et que la loi lui interdit de désirer.

Il est toujours possible de refuser ces interprétations en les traitant d'affabulations sans intérêt. Rien de plus normal, s'il est vrai que nous passons notre vie à nous défendre contre tout ce qui peut mettre en cause les édifices que nous avons patiemment et péniblement bâtis. Mais le refoulement des représentations trop inquiétantes, la transformation de l'amour en haine, le délire de persécution s'organisant progressivement en système défensif contre une homosexualité inconsciente née de l'attachement ambivalent à un père castrateur, tout cela que Freud explicite à la lecture des écrits délirants

du président Schreber, nous pouvons, sans solliciter les textes, le reprendre intégralement pour comprendre l'histoire tragique de Saül et de sa folie. Pourtant le parallèle ne peut se poursuivre jusqu'au bout : Schreber, interné pendant dix ans, s'enfonce dans le délire et publie ses mémoires dans un ultime geste de défi et de provocation envers le père ou son image ; Saül, lui, va guérir, et guérir par David.

david, vrai thérapeute

Telle est du moins l'interprétation qu'il est possible de donner aux chapitres 24 et 26 relatant l'un et l'autre, selon des traditions différentes, la réconciliation de Saül et de David. David manifeste de façon symbolique la castration salvatrice, délivrant ainsi Saül des terreurs de la castration imaginaire épouvantable dans les affres de laquelle il se débat depuis le début de l'histoire. Pendant que le roi s'isole pour faire ses besoins, David coupe furtivement un pan de son manteau. Passage étonnant d'un point de vue analytique : « *O mon père, vois, vois donc le pan de ton manteau dans ma main : puisque j'ai pu couper le pan de ton manteau et que je ne t'ai pas tué, reconnais qu'il n'y a chez moi ni méchanceté, ni crime* » (24, 12). Si je traduis : la castration symbolique n'est pas mortelle ; elle n'est que le signe de la condition humaine, l'abandon de la toute-puissance, ce qui permet de sortir du monde imaginaire où la castration est terrifiante — je peux donner l'impression de m'éloigner du texte. Je pense au contraire lui être fidèle, en approcher la vérité profonde. Saül, je crois, me donne raison en remerciant David : « *Aujourd'hui, tu as mis le comble à ta bonté pour moi* » (24, 19). La thérapeutique, si mal engagée, si lourde d'équivoques malgré l'efficacité temporaire de la musique, vient d'arriver à son terme grâce à l'interprétation symbolique de David.

Le doublet, au chapitre 26, n'est pas moins riche en symboles et l'interprétation est identique. Saül dort quand David le surprend. Le lieutenant s'empare de la lance du roi, cette lance qui devait clouer David au mur, et il propose de clouer Saül à terre. David refuse : pas de passage à l'acte entre Saül et lui. Il s'éclipse discrètement, emportant avec lui la lance et la gourde du roi (26, 8-12). Une fois de plus, il n'est pas possible d'évacuer du récit toute la symbolique sexuelle qu'induisent la lance et la gourde, pour ne pas parler de l'allusion transparente au délire de Saül quand il voulait percer David de sa lance. « *Reviens, mon fils David* », implorera Saül le lendemain,

au moment où David se fait reconnaître. Mais David ne revient pas, il fait plus, il fait mieux : il rend la lance. Par ce don symbolique, il réinstalle le roi dans ses prérogatives, l'homme dans sa virilité. C'est bien la fin de ce vécu morbide de castration qui mine Saül depuis des années.

Mais il est tard, bien tard. Lors de la guerre suivante, Jonathan meurt le premier sous les coups des Philistins, l'armée se débande. Saül, acculé au suicide, se jette sur son épée pour ne pas tomber aux mains des incirconcis. Les incirconcis... ceux-là mêmes qui n'ont pas accepté la castration symbolique, gage de l'Alliance, en restant ainsi prisonniers des vertiges de la toute-puissance. Alors David pleure. Dans un poème unique, il célèbre aussi bien Saül que Jonathan, unis dans la mort, dans son cœur et dans son chant (2 S, 1, 17-27). Fort de ces exemples, il va pouvoir régner et Samuel n'est plus là, dans l'ombre, pour saper son pouvoir et l'empêcher d'exercer cette mission en le rendant fou.

***

J'en ai fini avec ma lecture du premier livre de Samuel. Je sais qu'elle peut choquer, voire scandaliser, et je ne prétends pas qu'elle soit la seule. Je dis seulement que c'est la mienne, qu'elle s'enracine dans une formation analytique et que c'est une lecture fidèle, honnêtement fidèle. D'autres liront dans ces textes une apologie ou une critique de la royauté, un modèle de l'élection divine avec tout ce qu'elle comporte d'arbitraire et d'omnipotent, une sacralisation de l'onction royale et du choix divin, une apologie de l'obéissance passive à l'Autre transcendant, et certainement bien d'autres choses encore. Ils n'auront pas tort. Du moins suis-je incapable d'en juger. Si je ne puis souscrire à ces lectures différentes, c'est parce qu'elles me semblent, au nom du spirituel ou de l'idéologie, évacuer et dissoudre le drame humain qui se joue dans ces pages. La tragique histoire de Saül, roi sans qu'il l'ait voulu, infidèle sans le savoir, incapable d'exister en face de l'image paternelle grandiose qu'incarne Samuel, amoureux de David sans pouvoir assumer cette passion, fou enfin pour échapper à ses contradictions intérieures et se jetant sur son épée pour, en dépit de tout, rester fidèle, ce drame humain me touche plus, m'« édifie » plus que toutes les lectures « spirituelles » qu'il est possible et légitime d'en faire.

Pour cela certainement, pour cela surtout oserai-je dire, il a sa place dans le livre inspiré. Encore faut-il se laisser prendre aux méandres et aux mystères de sa lecture, pouvoir d'une certaine façon vivre avec Saül les terreurs qui l'assaillent, accepter comme nôtres les contradictions qui l'habitent. Et, au bout du compte, souhaiter sans trop y croire que cet article malhabile, tantôt trop didactique, tantôt trop allusif, ne soit pas trop vite rejeté ou récupéré au nom des relations difficiles entre Bible et psychanalyse.

michel gillet

LE SUPPLÉMENT

N° 174 — *revue d'éthique et de théologie morale* — Octobre 1990

PROCRÉATIONS HUMAINES ET SOCIÉTÉ TECHNO-SCIENTIFIQUE

DOSSIER : ENJEUX ÉTHIQUES ET PSYCHOLOGIQUES DES PROCRÉATIONS MÉDICALEMENT ASSISTÉES

(Relation actualisée d'une Table ronde du Centre Thomas More en mai 1987)

Anne FAGOT-LARGEAULT, **Le statut de l'embryon humain : les positions du Comité national d'éthique.**

Myriam LE SOMMER, **Le Comité d'éthique de Bordeaux pour les nouvelles techniques de procréation.**

Anne LANGLOIS, **Les nouvelles « techniques de reproduction » entre la loi et la morale.**

Marie-Hélène PARIZEAU, **Le consentement à la FIV et à la congélation d'embryons.**

Geneviève DELAISI DE PARCEVAL, **L'enfant-prothèse.**

Roland DUCRET, **Les débats lors de la Table ronde de mai 1987.**

Nicole LÉRY, **Une proposition de synthèse : l'embryon à définir ?**

Michel DEMAISON, **Epilogue théologique (1990).**

CHRONIQUES

Marie-Louise LAMAU, ***Le sort des embryons « surnuméraires »***

Guy DURAND, ***Ethique et hôpitaux catholiques dans un monde pluraliste : la situation canadienne.***

TRIBUNES, RECENSIONS.

Prix du numéro : 56 F - Abonnement : 181 F (France) - 227 F (Etranger)
Editions du Cerf : 29, boulevard Latour-Maubourg - 75340 PARIS Cedex 07

récit biblique de rêve et psychanalyse

Interpréter les rêves : le psychanalyste est voué à ce travail. L'exégète s'y trouve aussi confronté en certaines pages de la Bible. L'un et l'autre ne travaillent d'ailleurs pas directement sur les rêves, mais sur les récits de rêves et, souvent, sur les interprétations qu'en donnent eux-mêmes les rêveurs ou les narrateurs. L'un comme l'autre, même si leurs finalités diffèrent, ont à décrypter en ces textes une vérité qui se cache. Les catégories proposées par Freud servent à distinguer dans la Bible de « vrais » rêves, riches d'ambiguïtés dont les commentaires ne sauraient épuiser les interprétations, et de « faux » rêves dont la trop évidente clarté limite la signification. Ces derniers éclairent sur le genre littéraire des écrits qui les proposent et manifestent la démarche schizophrénique de leur rédacteur, qui confond le rêve et la réalité. Mais les récits de vrais rêves, tel celui de Jacob à Béthel, sont des textes toujours ouverts, qui éclairent le passé, comme l'indiquait Freud, et renvoient le lecteur à sa propre expérience.

De toutes les données bibliques, le récit de rêve est sans aucun doute celle qui paraît le plus immédiatement proposable aux références psychanalytiques. Et depuis une trentaine d'années surtout, ceux qui traitent du récit biblique de rêve ne répugnent plus à penser à l'invention du Dr Freud.

Que la psychanalyse et la Bible jouent de complicité, on en jugera d'abord par la façon dont Freud lui-même dans l'un de ses plus fameux ouvrages, *Die Traumdeutung,* renvoie à la Bible [1]. Certes, il la prend dans un ensemble de références qui intègre aussi bien des mythes ethnographiques que la littérature ancienne, classique ou contemporaine. Mais que la Bible soit invoquée, par exemple, pour confirmer l'unité thématique des rêves d'une même nuit, fussent-ils séparés par un temps de réveil, suffit à dire cette sorte de connivence dans la

1. La première édition de cet ouvrage, datée de 1900, fut suivie de huit autres, marquées par différentes préfaces de Freud. La traduction française assurée par Ignace Meyerson sous le titre **L'interprétation des rêves** date de 1926 et fut révisée en 1967. Dans l'édition française de 1980 publiée par les Presses Universitaires de France, on trouve les préfaces de Freud, ainsi que notes, bibliographie et index soigneusement établis par Denise Berger. Nos références renvoient à cette édition.

pensée du père fondateur lui-même entre deux domaines ou deux territoires dont la plupart des gérants se considèrent parfois avec méfiance [2].

Jusqu'à quel point et dans quelles conditions les principes analytiques fournissent-ils des voies d'intelligence au récit biblique de rêve ? Que les choses soient loin d'aller de soi dans l'exégèse biblique classique ne devrait pourtant pas nous gêner pour découvrir ce que la psychanalyse peut proposer à l'exégète. Notre propre questionnement supposera pour une part celui de la pratique analytique dans sa façon de traiter du rêve, restant entendu que c'est le point de vue de l'exégète qui commande notre réflexion.

rêve et récit de rêve

D'un point de vue de bibliste, ce n'est pas le concept de rêve qui s'impose au départ, mais celui de « récit de rêve », avec ce que le récit implique de fixation par écrit, de lois narratives et surtout de distance dans le temps et l'espace. Parler simplement ou immédiatement de rêve relève de l'ordre immédiat du vivant, de la subjectivité qui se manifeste dans la relation interpersonnelle, soit celle du patient et de son médecin, soit simplement celle de deux individus qui se racontent leurs rêves respectifs.

Pourtant, cette distinction entre rêve et récit de rêve n'est pas aussi radicale ni par conséquent aussi déterminante qu'il y paraît. Prétendre appréhender le rêve comme tel ne peut aller sans une certaine abstraction. Au sens strict, le rêve n'existe pas ; ou si l'on préfère, nous ne pouvons l'atteindre que par le récit, aussi succinct soit-il. Et cela ne vaut pas seulement pour l'interlocuteur de celui qui raconte son rêve, mais pour le sujet rêvant lui-même : celui-ci constitue spontanément un récit et sa façon de ne pas comprendre un rêve, ou de ne pouvoir intégrer tel ou tel élément qui lui paraît particulièrement bizarre ou étrange, confirme la nécessité narrative et y renvoie. De ce fait, et aussi différents soient leurs registres de réflexion, l'analyste et l'exégète biblique ont affaire à un même matériau de base : un récit ou du récit.

Mais l'exégète fait ici traditionnellement une objection : l'analyste « travaille » sur du vivant tandis que l'exégète n'a affaire qu'à du

2. A propos des songes de Pharaon dans le livre de la Genèse, Freud écrit : *« Tous les rêves d'une même nuit appartiennent à un même ensemble »* (p. 287).

« mort », un texte vieux de deux à trois mille ans. Et comme on ne confond pas les vivants et les morts, l'exégète renverra respectueusement l'analyste au divan de son patient, celui-ci étant heureusement vivant, tandis qu'il se consacrera aux traces du passé à jamais figées dans des mots et auxquelles un familier du vivant, thérapeute de surcroît, ne peut qu'être indifférent. Sous les apparences de l'humilité et du respect, cette objection évacue pour des motifs pas toujours avoués une discipline plus ou moins tenue en suspicion, dont les principes apparaissent aussi complexes que leur application semble arbitraire et, en fin de compte, peu pertinente. Or, même si les deux pratiques, l'exégétique et l'analytique, restent, dans leurs motivations, fondamentalement différentes, elles ont pourtant en commun un souci de compréhension, de décryptage, en un mot de vérité sur un terrain qui d'abord la cèle, la masque ou la détourne, soit du fait de l'auteur, soit du fait du lecteur. Pour l'exégète comme pour l'analyste les mots ne sont pas univoques ; ils peuvent cacher autant qu'ils révèlent, quand ils ne présentent pas l'exact contraire de ce qui est véritablement dit.

Habitué depuis des siècles à la distinction et à la spécification des genres littéraires, comment l'exégète ne respecterait-il pas le « récit de rêve » et n'entendrait-il pas celui qui, par métier et nécessité vitale, lui accorde la plus grande importance et se donne des principes de lecture ? L'exégète peut donc accepter que, malgré les différences de perspectives, la psychanalyse et l'exégèse manœuvrent parfois sur un même territoire, celui du rêve en particulier, avec un même désir de vérité [3].

la lecture de freud

A partir de là, se familiariser avec ce que Freud a établi comme composantes du rêve — et du récit de rêve — dans son ouvrage fondamental, *Die Traumdeutung,* n'équivaut pas à demander au praticien de Vienne une sorte de passe-partout qui ouvrirait les portes de tous les récits contenus dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Mais

3. Nous nous en tenons au récit de rêve, même si nous n'excluons nullement d'autres domaines où la psychanalyse pourrait intervenir, telle la vision, que nous nous refusons de confondre avec le rêve ou le cauchemar, comme c'est trop souvent le cas. La Bible est en général claire et précise dans la détermination du rêve, qu'il s'agisse des termes utilisés pour en parler ou des conditions de sa présentation, celui qui raconte son rêve l'ayant désigné comme tel et ayant rappelé qu'il s'était endormi puis réveillé.

ce qu'il détermine en fait d'éléments d'élaboration du rêve dans l'important chapitre VI intitulé « Le travail du rêve » constitue une « grille de lecture » avec le repérage du « travail de condensation », du « travail de déplacement », des différents « procédés de figuration du rêve » et de l'« élaboration secondaire ». Des critères d'analyse sont ici offerts, non seulement pour des textes « complets », mais pour des textes beaucoup plus succincts et dont la défectuosité selon ces mêmes critères ne pourra qu'être précieusement significative. Faut-il ajouter que les conditions mêmes de la rédaction de son livre où il fait part de rêves de patients ont contraint Freud à élaborer des « récits » qui rejoignent les récits de tous les temps et donc ceux de la Bible, aussi différentes soient les intentionnalités ?

Ainsi, vérifier sur l'un ou l'autre récit biblique de rêve les processus de « travail » tels que Freud les a, si l'on peut dire, mis au jour, nous a paru, expérience faite, particulièrement éclairant, et d'abord pour une meilleure connaissance du texte lui-même, par delà ce que les autres principes d'analyse permettent de percevoir.

Mais ici paraît s'imposer une distinction : la Bible présente des rêves à la première personne, quand le sujet raconte son rêve et le propose à un oniromancien, et des rêves à la troisième personne, quand un tiers, généralement le rédacteur, rapporte le rêve d'un autre, généralement le héros principal de l'histoire. Si la prise de conscience d'une telle distinction n'est pas négligeable, elle n'est cependant pas aussi décisive qu'il y paraît. Il ne faut, en effet, pas oublier que dans les deux cas nous sommes devant une « action littéraire », le récit à la première personne n'étant pas moins rapporté — c'est-à-dire écrit ou rédigé — que le récit à la troisième personne. De ce point de vue, l'un est équivalent à l'autre. Cependant, une fois ou l'autre, la distinction ne sera pas totalement négligeable, ne serait-ce que pour mettre au jour l'intention dernière d'une œuvre dont le rédacteur a l'air de mettre au service de sa thèse un rêve qui, à la première personne, paraît davantage relever des aléas de l'aventure de son héros ; à moins que, dans ce dernier cas, le rédacteur ne manie supérieurement l'art du récit et ne fasse montre d'une plus grande subtilité de démonstration.

C'est naturellement l'interprétation du rêve, soit explicitement fournie soit impliquée par le contexte du récit, qui retiendra l'exégète. Mais les composantes proprement dites du rêve ne peuvent être pour autant négligées : elles déterminent avant tout l'authenticité du

récit de rêve, c'est-à-dire son ambiguïté foncière ou, au contraire, une artificielle et mensongère clarté qui en limitera la signification.

Caractéristiques sont, dans ces sens opposés, le songe de Jacob à Béthel (Gn 28, 10-22) et le songe de Judas Maccabée (2 M 15, 11-16).

le « vrai rêve » de jacob à béthel

On connaît la scène : fuyant la colère — justifiée — de son frère Esaü, Jacob passe la nuit dans ce qui deviendra le lieu sacré de Béthel. Pendant son sommeil, il voit en rêve un escalier reliant la terre au ciel sur lequel montent et descendent des « anges » ; puis il entend Yhwh « debout près de lui » renouveler la promesse de la terre et de la descendance faite à son grand-père Abraham. Sur quoi, se réveillant, Jacob avoue sa terreur sacrale et décide de fonder le sanctuaire de Béthel [4].

Le récit de rêve ainsi rapporté s'avère, par la confrontation analytique, beaucoup plus énigmatique et, par conséquent, beaucoup plus riche que ne le laisse entendre l'interprétation donnée par le récit biblique.

Que Jacob, à son réveil, reconnaisse : « Ce lieu est terrible ! Ce n'est rien de moins qu'une maison de Dieu, et c'est la porte du ciel »,

4. *« Jacob sortit de Béer-Shéva et partit pour Harrân. Il fut surpris par le coucher du soleil en un lieu où il passa la nuit. Il prit une des pierres de l'endroit, en fit son chevet et coucha en ce lieu. Il eut un songe : voici qu'était dressé sur terre un escalier dont le sommet touchait le ciel ; des anges de Dieu y montaient et y descendaient. Voici que Yhwh se tenait près de lui et dit : « Je suis Yhwh, Dieu d'Abraham ton père, et Dieu d'Isaac. La terre sur laquelle tu couches, je la donnerai à toi et à ta descendance. Ta descendance sera pareille à la poussière de la terre. Tu te répandras à l'ouest, à l'est, au nord et au sud ; en toi et en ta descendance seront bénies toutes les familles de la terre. Vois ! Je suis avec toi et je te garderai partout où tu iras et je te ferai revenir vers cette terre car je ne t'abandonnerai pas jusqu'à ce que j'aie accompli tout ce que je t'ai dit ». Jacob se réveilla de son sommeil et s'écria : « Vraiment c'est Yhwh qui est ici et je ne le savais pas ! ». Il eut peur et s'écria : « Que ce lieu est redoutable ! Ce n'est rien de moins qu'une maison de Dieu et c'est la porte du ciel ». Jacob se leva de bon matin, il prit la pierre dont il avait fait son chevet, l'érigea en stèle et versa de l'huile au sommet. Il appela ce lieu Béthel, c'est-à-dire Maison de Dieu, mais auparavant le nom de la ville était Louz. Puis Jacob fit ce vœu : « Si Dieu est avec moi et me garde dans le voyage que je poursuis, s'il me donne du pain à manger et des habits à revêtir, si je reviens sain et sauf à la maison de mon père — Yhwh deviendra mon Dieu —, cette pierre que j'ai érigée en stèle sera une maison de Dieu et, de tout ce que tu me donneras, je te compterai la dîme »* (Gn 28, 10-22 ; traduction T.O.B. modifiée).

n'explique pas le rêve et n'en donne pas l'interprétation. L'exclamation du patriarche dit tout au plus son impression et son incompréhension. Pareillement, le « discours » divin renouvelant la promesse abrahamique, quoique pris « à l'intérieur » du rêve, ne rend pas compte de façon directe ou immédiate de la « vision » de l'escalier ni des anges montant et descendant.

Dans ces conditions, que peut révéler le travail analytique ? Tout d'abord une série d'« hiéroglyphes », de « signes », qui « doivent être successivement traduits dans la langue des pensées du rêve » (pp. 241-242) ; mais surtout « la différence entre le texte du contenu du rêve et celui de ses pensées » (pp. 265-266), en quoi il y a « travail de déplacement ». Autrement dit, l'exégète doit prendre en compte l'absence de coïncidence stricte entre l'épisode rapporté qui implique le rêve et le rêve proprement dit, ainsi que la distance qui existe dans le contenu même du rêve entre la vision de l'escalier et le discours divin.

Ici, la « pensée du rêve » est manifestement différente de son contenu ; ce qui devra le plus compter aux yeux de l'exégète, c'est que la « fabrication » même du récit a maintenu ou respecté cette différence, quitte à nous laisser, vingt ou trente siècles après son élaboration, soit devant une énigme soit avec la possibilité de donner une interprétation non explicitée dans l'état définitif du récit. Ou encore, l'exégète devra se demander pourquoi la pensée du rêve n'est pas plus explicitée par l'ensemble de l'histoire de Jacob que par le cadre limité qui le contient.

La symbolique très probablement sexuelle de l'escalier [5] et de la montée des anges, l'association de la terre et du ciel, la reconnaissance du divin dans ce contenu, ne fourniraient-elles pas un écho au propos divin, apparemment clair, et ne symboliseraient-elles pas puissamment, dans l'ensemble de l'histoire de Jacob, ce qui la marquerait de façon importante sinon essentielle ? Le rédacteur ne se ferait pas seulement rapporteur du récit de rêve, ni même son interprète immédiat dans le cadre limité de l'histoire, mais serait l'oniromancien explicitant un rêve de Jacob en fonction de son destin. Mis en péril par la vindicte de son frère, avide d'une bénédiction paternelle qui ne lui revenait pas et qu'il sut arracher par ruse, soucieux de détenir le maximum de chances face à l'avenir, Jacob « voit » et « entend »

5. C'est aussi ce que nous permet d'induire Freud d'après deux rêves qu'il rapporte (pp. 209-215, 315s).

par le rêve la confirmation de son désir et sa réalisation : la vie assurée par une descendance et par la possession d'une terre s'exprime de façon hautement — et richement — symbolique à travers ces images qui condensent et la puissance de Yhwh et les garanties qu'Il lui offre, et sa propre puissance d'homme capable d'assurer la transmission de la vie et de posséder la terre.

le « faux rêve » de judas maccabée

C'est par contraste avec un autre récit biblique de rêve que peut se mesurer davantage l'apport analytique. Autant le rêve de Jacob à Béthel dit quelque chose de la complexité du rêve et de son interprétation, autant celui de Judas Maccabée dans le deuxième livre des Maccabées laisse transparaître une sorte d'évidence et de clarté.

Dans le contexte de la guerre civile du milieu du IIe siècle avant notre ère, Judas, le chef prestigieux des juifs considérés comme strictement orthodoxes dans notre récit doit, en l'an 161, livrer une bataille à Adasa à quelques kilomètres au Nord de Jérusalem. Le récit de cette bataille existe en deux versions, dans le premier livre des Maccabées (7, 25s), et dans le second (15, 1s). Il n'est sans doute pas indifférent de savoir que le premier livre, qui a peut-être été rédigé en hébreu ou plus sûrement en araméen avant d'être traduit en grec, reste proche des événements, tandis que le second livre, rédigé en grec, l'a été près d'un siècle plus tard. La comparaison entre les deux traditions de ce même événement révèle, pour ce qui nous concerne, une intéressante particularité : seule la tradition récente parle d'un rêve de Judas avant la bataille [6].

6. *« Ayant armé chacun d'eux moins de la sécurité que donnent les boucliers et les lances que de l'assurance fondée sur les bonnes paroles, (Judas) leur raconta un songe digne de foi, une sorte de vision qui les réjouit tous. Voici le spectacle qui lui avait été offert : le grand prêtre Onias, cet homme de bien, d'un abord modeste et de mœurs douces, distingué dans le langage et adonné dès l'enfance à toutes les pratiques de la vertu, Onias étendait les mains et priait pour toute la communauté des Juifs. Ensuite était apparu à Judas, de la même manière, un homme remarquable par ses cheveux blancs et par sa dignité, revêtu d'une prodigieuse et souveraine majesté. Prenant la parole, Onias dit : « Celui-ci est l'ami de mes frères, qui prie beaucoup pour le peuple et pour la ville sainte tout entière, Jérémie, le prophète de Dieu ». Puis Jérémie, avançant la main droite, donnait à Judas une épée d'or et prononçait ces paroles en la lui remettant : « Prends ce glaive saint, il est un don de Dieu. Avec lui, tu briseras les ennemis »* (2 M 15, 11-16 ; traduction B.J.).

A la lecture du récit s'impose la clarté de la symbolique du rêve qui paraît d'autant plus transparente qu'elle est à chaque instant explicité : l'« apparition » du grand prêtre Onias, « cet homme de bien », puis celle de Jérémie, « revêtu d'une prodigieuse et souveraine majesté... le prophète de Dieu », et jusqu'à cette « épée d'or », don de Dieu et, naturellement, arme à l'efficacité garantie ! Plus explicite encore est la qualification introductive du rêve : « songe digne de foi, une sorte de vision ». Au terme, le lecteur, comme les auditeurs de Judas, ne peut qu'être rassuré quant à l'issue du combat. En un mot, il y a coïncidence totale entre le contenu du rêve et sa pensée.

En conséquence et paradoxalement, il sera beaucoup plus difficile de découvrir là les quatre grandes composantes du rêve selon Freud. Mais justement, cette difficulté et la différence de style et de contenu d'avec le songe de Jacob à Béthel n'en sont que plus significatives.

vers un élargissement de signification ?

Selon une exégèse classique, rien n'impose une différence radicale ou fondamentale entre les deux rêves, le rédacteur précisant dans les deux cas qu'il s'agit bien d'un rêve. Certes, dans le second cas, le lecteur ne pourra que constater la totale clarté de signification alors que pour le premier, il conclura à une certaine part d'énigme, voire à une défectuosité du récit ou de l'interprétation. Par contre, selon la perspective analytique, non seulement il est possible de dire quelque chose de la différence de « vérité » ou d'« authenticité » entre les deux rêves, mais aussi quelque chose de la signification et de la fonction de ces rêves dans l'économie générale des récits à l'intérieur desquels ils sont pris.

Nous avons fait remarquer que le rédacteur du songe de Béthel se comportait en fait comme l'oniromancien de Jacob et qu'à travers le contenu du rêve se révélait une pensée qui le débordait et pouvait permettre de ressaisir quelque chose du destin du patriarche. Ainsi, si l'on reconnaît la nature de la symbolique de l'escalier qui relie le ciel à la terre, si à la suite de Jacob on reconnaît une manifestation de Yhwh que confirme le renouvellement de la promesse patriarcale, il est loisible de voir dans le caractère extraordinaire ou étrange de l'image de l'escalier quelque chose qui confirme l'engagement divin

en faveur de la fécondité du patriarche et de sa possession de la terre. Mais une telle déduction ne s'impose pas immédiatement, le contenu du rêve gardant toujours sa part d'énigme.

Dans le cas du songe de Judas Maccabée, nous l'avons dit, il n'y a rien d'aussi énigmatique ou, en tout cas, le caractère énigmatique de l'expression est très rapidement réduit. Aussi convient-il de voir à quels impératifs peut obéir un tel récit et quelle fonction il peut remplir. Nous avons fait remarquer que la première version de la préparation de la bataille d'Adasa ignorait le rêve de Judas : c'est donc la seconde qui l'ajoute. L'intention est ici manifeste : à près d'un siècle de l'événement, il s'agit de confirmer aux yeux du lecteur la providence divine qui ne cesse de faire officier ses grands prêtres et intercéder et agir ses prophètes ; Onias et Jérémie assurent la victoire de Judas. Du coup, paraît donnée la fonction du rêve. En réalité, le procédé révèle bien autre chose quant à un certain art du récit.

Du point de vue de la relation des événements, le premier livre des Maccabées, manifestement soucieux d'un esprit historien, ignore un tel rêve. Celui-ci était donc « inutile », tant du point de vue du rédacteur que de celui de Judas ou... de Yhwh ! Il en va tout autrement du point de vue du rédacteur du deuxième livre, qui juge nécessaire de « rapporter » un tel rêve. Ici, le seul souci de relation historique est relativisé au bénéfice de la transmission d'un message. Ce message est manifestement religieux ; il constitue une leçon édifiante sur la providence divine, sur la seule puissance de Dieu en matière d'histoire humaine, sur l'intercession des grandes figures d'Israël, prêtres et prophètes. Pour ce faire, le rédacteur *fabrique* un rêve en même temps qu'il nie la réalité du rêve dans sa part d'énigme immédiate. Ce qui importe, ce n'est plus le rêve dans sa nature ou son authenticité, pas plus que l'événement dans sa véracité ; seul importe le message délivré au lecteur, message d'autant plus perceptible qu'il sera appuyé sur des explications et explicitations abolissant toute nécessité d'interprétation, toute part d'énigme, et réduisant la pensée aux seules données et dimensions du contenu proprement dit. Tout est joué d'avance en Dieu, ce qui ne peut que se confirmer dans l'assimilation du rêve à une vision.

La perspective analytique joue ici un double rôle. Elle permet tout d'abord de distinguer dans l'art narratif ce qui peut être considéré comme un « vrai rêve », celui de Jacob à Béthel, d'un « faux rêve ». Elle remplit ainsi une fonction de jugement littéraire, l'arti-

fice du récit n'expliquant pas seul l'artifice du rêve. Du même coup, elle permet de reconnaître un jeu d'intentionnalité et donc de symbolique.

Alors que le lecteur de la Genèse peut aujourd'hui encore déployer la signification d'un rêve qui ne lui est pas immédiatement ni totalement donnée, le lecteur du deuxième livre des Maccabées ne peut que conclure à ce que lui impose immédiatement son rédacteur.

Mais l'intentionnalité religieuse — appuyée — du deuxième livre des Maccabées conduit à une autre conclusion. Si on peut considérer comme faux rêve celui de Judas, du fait d'une sorte de coïncidence entre le rêve et la réalité et si on doit par conséquent conclure à la faiblesse de la symbolique trop explicitée, force est de constater qu'on trouve là un inquiétant procédé : confondant d'une certaine façon rêve et réalité de telle sorte que, même dans l'économie du récit, tout soit assuré dans l'avenir, le rédacteur emprunte la démarche du schizophrène dont une des caractéristiques est de ne pas établir de différence ou de distinction entre le rêve et la réalité !

Or, le lecteur ne doit pas faire de différence entre la réalité historique et le monde divin. Il fonde en rêve la confusion des deux plans. Dès lors, pour échapper à un jugement de cette nature, faudra-t-il considérer d'autres données, et avant tout la différence de datation entre les deux livres des Maccabées. Du coup, le contexte rédactionnel du second expliquera l'introduction du rêve. Mais il faudra alors constater que la forme du livre ne respecte ni les faits dans leur réalité ni le rêve dans sa nature. Il suffit peut-être de le savoir, mais encore faudra-t-il le savoir, pour percevoir la véritable intentionnalité, voire le véritable sujet, de ce livre apparemment « historique ».

la révélation du passé et le renvoi à l'expérience

« Le rêve... peut-il révéler l'avenir ?... Il n'en peut être question. Il faudrait bien plutôt dire : le rêve révèle le passé. Car c'est dans le passé qu'il a toutes ses racines .»

Concluant par ce propos son célèbre ouvrage, Freud nous ramène à un réalisme que d'aucuns jugeront « positiviste », brisant avec quelques millénaires d'une certaine intelligence du rêve. En ce sens, Freud s'avère étranger à l'esprit des rédacteurs bibliques pour lesquels, comme pour tous leurs contemporains, il ne fait aucun doute que les rêves sont des messages divins concernant naturellement l'avenir.

Cependant, l'utilisation des principes freudiens d'analyse nous semble pertinente pour « révéler le passé » tel que la Bible, dans ses récits de rêve comme dans d'autres formes d'expression, tente à la fois de le celer et de le révéler, ainsi que le fait toute œuvre littéraire, profane ou religieuse. A ce titre, une étude exhaustive des rêves bibliques ne peut, nous semble-t-il, que manifester la véritable nature de la rédaction biblique avec son respect comme avec son utilisation quasi caricaturale du rêve, quelles que soient par ailleurs les intentions [7]. Déterminer ainsi vrais et faux rêves est loin d'être négligeable, d'autant plus que s'ajoute à la perception du vrai rêve et à son interprétation plus ou moins explicite l'ouverture à des interprétations renouvelées.

Que narrateurs, historiens, auteurs de contes ou hagiographes bibliques, aussi naïfs qu'ils puissent nous apparaître, aient tenu à dire le rêve en termes de rêve et à le distinguer, par exemple, de la vision ou de la consultation d'oracles, dit assez cette conscience qui ne peut que nous renvoyer à notre propre expérience. A ce titre, Freud n'est pas anachronique ni déplacé dans une exigeante exégèse biblique : il y est à sa mesure à sa place.

pierre gibert

7. Nous proposons cette étude dans : H. BOURGEOIS, P. GIBERT, M. JOURJON, **La cause des Ecritures**, Faculté de Théologie de Lyon, 1990, 128 p. (PROFAC, 25, rue du Plat, 69002 LYON).

le rêve entre midrach et psychanalyse

interprétation biblique et interprétation psychanalytique

La psychanalyse a charge d'interpréter les rêves et le midrach a pour tâche d'interpréter la Torah. Entre l'une et l'autre démarche, les finalités sont différentes, thérapeutique dans un cas, éthique dans l'autre. Pourtant des convergences apparaissent. Il s'agit de chercher à comprendre ce qui se dissimule entre les lignes, entre les mots, voire entre les lettres des textes : le travail de l'interprète est de rassembler les débris de sens pour en faire un ensemble cohérent. Des régressions opèrent ici, et aussi la production d'un sens dans une démarche créatrice qui a ses techniques propres. Les fondements théoriques une fois posés, on se tourne vers le rêve de Jacob : de surprenantes interprétations midrachiques y discernent une figure de l'histoire de l'humanité, mais c'est l'angoisse personnelle de Jacob qui en dévoile les raisons et elle dessine la question même qui habite Israël tout au long de l'histoire.

« Un rêve qu'on n'interprète pas est comme une lettre qu'on ne lit pas. »
Bérakhot 55a

« Grande est la signification qui circule entre deux lettres. »
Bérakhot 33a

Mon ambition sera très limitée. Il s'agira dans un premier temps d'esquisser un rapprochement — à défaut d'une étude comparative plus fouillée, peut-être à venir — entre le travail du rêve tel qu'il est défini et élaboré par Freud et le travail de l'exégèse midrachique. On découvrira alors d'étonnantes affinités méthodologiques entre ces deux « procédés ». Ensuite, il s'agira d'interpréter avec le midrach un rêve de Jacob tel qu'il est relaté en *Genèse* 28, 12-13. Ce qui nous amènera à dégager les différences entre l'interprétation psychanalytique et l'interprétation biblique.

I

l'interprétation, une production de sens

L'hypothèse du rapprochement méthodologique entre ces deux tentatives de récollection du sens est suggérée par le titre même du grand ouvrage de Freud, *L'Interprétation des rêves,* qui date de 1900 [1]. L'intitulé de ce livre nous met sur la voie puisque ce titre a deux versants : celui de l'interprétation et celui du rêve, ou, formulé autrement : l'interprétation porte sur le rêve.

Le rêve est donc ouvert, livré à l'interprétation. Les productions oniriques ne sont pas arbitraires ni insensées : elles possèdent un sens que le psychanalyste doit restituer. C'est la grande découverte de Freud. Le rêve, comme archétype de la production psychique, n'est pas un mode dégénéré ou irrationnel de la vie mentale, un déchet ou une représentation dénuée de sens. Au contraire, il est chargé de sens — peut-être même *surchargé.* Le sens du rêve est dense, opaque, équivoque ou plurivoque — c'est-à-dire se prêtant à plusieurs lectures. Le rêve et ses analogues s'inscrivent donc dans une région du langage où la polysémie est de mise.

Or, ce problème de polysémie n'est pas propre à la psychanalyse : la phénoménologie de la religion le connaît aussi. Et ce n'est point un hasard si celle-ci a constitué l'une des préoccupations les plus anciennes et les plus constantes des psychanalystes. Mais la phénoménologie de la religion ne discerne pas cette polysémie à travers les distorsions, elle la rencontre comme *manifestation positive* d'un fond ; disons pour faire court : comme révélation de sainteté ou comme dimension révélante de la Révélation.

L'interprétation — second versant du titre de l'ouvrage de Freud —, c'est précisément l'intelligence de cette polysémie. Intelligence à comprendre, non pas tant comme un paradis transparent du sens, mais plutôt comme recherche et production de sens (transcription ou traduction de sens, dirait Freud). Recherche et production dans la mesure où intelligence voudrait dire : lecture qui constitue le déclenchement de la quête du sens. Dans la mesure aussi où intelligence viendrait d'*inter-legere* qui signifie entre-lire. Et entre-lire, c'est une modalité de lecture diffractée. D'une lecture qui fraye son chemin *entre* les lignes, *entre* les mots, *entre* les lettres ; qui s'attache

1. Traduction française de I. Meyerson, Paris, PUF, 1986.

à délier les mots, à défaire leur adhérence à la réalité qui toujours les excède ; qui interroge les blancs, les interstices de la langue et du discours ; qui défait les liens rigides de la syntaxe pour entendre, peut-être, un autre récit sous le récit. Entre-lire, c'est cela l'intelligence du sens. Toujours donc, l'interprétation joue sur l'ambiguïté ou plus exactement sur la polysémie de l'élément manifeste, comme dans la Bible où le sens déborde de toutes parts le texte proposé à la lecture immédiate.

D'un côté comme de l'autre, il semblerait donc que le matériau sur lequel le psychanalyste ou l'exégète travaille soit, de par sa structure même, susceptible d'interprétation. Le texte biblique et le récit onirique se présentent comme des invitations à la sollicitation — invitation qui provient de leur noyau de sens. Cela dit, cet acte d'interprétation mériterait d'être analysé en détail.

1. sens du rêve et sens de la torah

La rêve a un sens. Ce sens se love surtout autour des images visuelles qui sont le propre de la fonction figurative du phénomène onirique. « Des pensées, dit Freud, y sont transposées en images — principalement visuelles —, donc des représentations de mots sont ramenées aux représentations de choses qui leur correspondent, comme si, dans l'ensemble, une prise en considération de la figurabilité dominait le processus. » [2] Autrement dit, nous avons tendance, en rêve, à rendre figurables des pensées abstraites.

Une tendance analogue ressort avec évidence de l'étude des « légendes rabbiniques » : le *midrach,* c'est la modalité sous laquelle se présente la signification philosophique, morale et religieuse de la Torah. La théologie du judaïsme normatif n'est jamais explicite. Il n'existe pas de formulation abstraite et systématique des croyances rabbiniques qui corresponde à des catégories philosophiques. C'est la *aggadah* [3] — l'exégèse narrative et créatrice — qui se laisse transcrire, par qui sait la solliciter, en concept philosophique. A pre-

2. **Métapsychologie** (traduit par Laplanche et Pontalis), Paris, Gallimard, 1968, Collection « Idées NRF », p. 134.

3. Définir ce terme de l'antique tradition juive n'est pas chose aisée. Disons tout de même qu'on peut dégager différentes strates de signification de cette catégorie juive de l'interprétation. *Aggadah* viendrait de la racine hébraïque *hé-guimel-dalet* qui signifie parole, discours, par opposition au *migre* (la Bible) qu'il

mière lecture, la *aggadah* semble amplifier le texte biblique en ajoutant des détails de son invention, en enjolivant certains récits, en privilégiant le langage figuratif, « diégésétique », par rapport au langage conceptuel ou aux métaphores par trop abstraites. Et c'est précisément dans les plis de cette « diégèse » qu'il faut quérir la signification philosophique. Nous le verrons avec l'interprétation midrachique du rêve de Jacob.

2. les élaborations secondaires

Le rêve est l'accomplissement déguisé d'un désir refoulé. C'est parce que dans le rêve le désir *se dissimule* que le travail d'interprétation est nécessaire. Ce travail doit substituer le langage de la signification à celui de la force [4] en renvoyant indéfiniment de signifiant à signifiant, ou encore celui de la ruse de la raison à la ruse de la passion.

Or, on peut déceler une tendance similaire dans l'exégèse midrachique : là où le texte biblique est obscur, le midrach doit jeter sa lumière ; là où le texte est énigmatique, il doit s'efforcer de faire lever le sens. Plus encore, la lecture midrachique investit le texte biblique en étant attentive à ses blancs, aux failles du récit ou du discours, et en les « comblant » au besoin. Elle remédie au caractère lacunaire du texte en le ré-élaborant et parfois en proposant un autre texte que celui qui est donné, mais qui permet de mieux comprendre le texte de base.

Puisque le rêve, comme le récit biblique, est parcimonieux, indigent, laconique ou, comme dit Freud, « sténographique », le midrach

faut lire. D'autres confèrent à *aggadah* la même signification, mais pour l'opposer à la *halakha* qui est une invitation à faire, à agir selon certaines normes, alors que la *aggadah* ne comporterait aucune exigence éthique ou comportementale. D'autres encore considèrent que la racine de ce mot est *alef-guimel-dalet*, signifiant rassembler, recollecter les débris de significations éparpillés dans le livre entier. D'autres enfin font dériver ce mot de la racine *nonne-guimel-dalet* qui veut dire attirer, dans le sens de séduire, gagner, captiver le cœur de l'homme. Donc pas moins de quatre significations : discours ou oralité opposé à l'écrit ; discours opposé à l'action ; rassembler, recollecter le sens disséminé et attirer, captiver. Peut-être faudrait-il fondre ces quatre sens en un seul ? Et la *aggadah* ne se nourrit-elle pas de ces quatre dimensions ?

4. « Sa force est une certaine équivocité pure et infinie ne laissant aucun répit, aucun repos au sens signifié, l'engageant, en sa propre *économie,* à faire signe encore et à *différer.* » (Jacques DERRIDA, **L'écriture et la différence**, Paris, Seuil, 1967, Coll. Tel Quel, p. 42 - souligné par l'auteur).

ou l'interprétation vont pallier cette avarice de détails et vont voir dans le caractère énigmatique du récit l'occasion de restituer un ordre logique à ce qui se présente sous la forme de la simultanéité. C'est l'*élaboration secondaire* du rêve par le moi du rêveur qui introduit dans ses productions oniriques, à mesure qu'il se rapproche de la pensée vigile, un ordre logique. C'est aussi le travail de l'exégèse midrachique, qui rassemble les débris du sens disséminés dans les replis du texte et les recompose en un ensemble cohérent et intelligible.

3. travail du rêve et travail de l'exégèse

Le rêve est l'accomplissement déguisé d'un désir refoulé, avons-nous mentionné. Mais ce travestissement est, à son tour, l'effet d'un travail appelé par Freud *travail du rêve* — processus dont « l'activité n'est ni de penser, ni de calculer, ni de juger mais seulement de transformer » [5]. Ce mécanisme opère par déplacements, condensation, surdétermination, dramatisation et symbolisation, qui fonctionnent comme autant d'indices qu'il faudra détecter et, bien entendu, passer au crible de l'interprétation.

Dans la lecture midrachique il y a aussi travail, mais travail de l'exégète. Là, l'activité de transformation prend appui d'une part sur la pensée, le calcul et le jugement, activités de réflexion par excellence, et d'autre part sur les aspérités du texte, sur sa résistance à une lecture neutre ou blanche. Par exemple, lorsque le midrach fait d'Esther la petite fille de Sarah en affirmant : « Esther n'a régné sur cent-vingt-sept provinces que par le mérite de Sarah qui a vécu cent-vingt-sept ans », sans fauter [6]. Ou encore, le midrach fait du rescapé *(hapalite)* de la bataille des rois en Gn 14 Og le roi de Bashane — réchappé *(chépalate)* du déluge — celui qui vient informer Abram l'hébreu de l'emprisonnement de son frère Loth, de sorte qu'il vole à son secours, avec le secret espoir qu'il se fasse tuer, et ainsi Og pourra prendre Sarah pour femme [7]. C'est le même personnage, selon ce midrach, qui a ironisé au cours du banquet offert par Abraham et Sarah lors de la naissance d'Isaac, en traitant Abraham de « mulet stérile ». C'est le même Og qui,

5. L'interprétation des rêves, op. cit., p. 432.

6. *Béreshit Rabba* 58,3.

7. *Dévarim Rabba* 1,25. *« Vayavo hapalit... chépalate midore hamaboul »* : « Le rescapé vint (Gn 14,13), celui qui a échappé au déluge (Niddah 61a) ».

lorsque Pharaon a béni Jacob en l'accueillant sur son sol, a maudit la descendance d'Israël [8].

4. régressions à l'œuvre

Le désir représenté dans le rêve est nécessairement infantile. Le rêve marque la régression de l'appareil psychique au triple sens formel de retour à l'image (on l'a vu : figuration sensible), retour à l'enfance, retour au court-circuit du désir et du plaisir.

Parfois l'interprétation midrachique dégage cette tendance, que ce soit au niveau de la vie des individus ou au niveau des peuples, puisque, comme le reconnaît Freud lui-même, les mythes et les légendes jouent dans la vie du groupe le même rôle que le rêve dans la vie des individus. Exemple : si Moïse est devenu le leader du peuple d'Israël, c'est grâce à son sens de la justice et à sa promptitude à porter secours à la détresse de l'autre homme. Qu'il s'agisse de tirer un de ses frères des griffes de l'oppresseur ; ou encore d'arbitrer entre deux Hébreux qui se querellent ; ou enfin, lorsqu'il intervient dans le pays de Madian, où il s'est réfugié, pour délivrer les filles de Jéthro des mains de bergers hostiles (Ex 2, 11-17) : événements de la jeunesse de Moïse tels qu'ils sont relatés dans la Bible et soulignés par le midrach. C'est ce sens de la justice développé dans sa jeunesse qui l'a élevé à la dignité de responsable du peuple, et que le midrach souligne dans une sorte de *flash-back*.

Lors du retour des explorateurs de leur mission en « terre promise » (Nb, 13 et 14), ils firent un rapport qui plongea le peuple dans un désespoir profond : « Toute la communauté se mit à pleurer cette nuit-là » (Nb 14, 1). « Rabba au nom de Rabbi Yohanan enseigne : cette nuit-là c'était le 9 av [date de la destruction des deux Temples]. Le Saint, béni soit-il, leur dit : Vous avez pleuré sans raison aucune, je transformerai ce jour en un jour de lamentations permanent » (*Sota* 35a). Se basant sur l'indétermination ainsi exprimée par le verset : « Cette nuit-là », le Talmud, conçu entre le IIe et le VIe siècle de notre ère, *remonte* dans l'histoire du peuple pour fonder un événement historique explicable par des causes objectives (occupation de Nabuchodonosor ou de Rome, destruction et déportation) sur le manque de confiance des enfants d'Israël dans la promesse divine.

8. Voir d'autres exemples dans mon ouvrage : **La lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrachique**, Paris, Seuil, 1987, pp. 131-132.

5. deux démarches créatrices

Enfin, si le rêve permet d'élaborer par d'innombrables recoupements ce que Paul Ricœur appelle « une architectonique de la fonction symbolique dans ce qu'elle a de typique, d'universel » [9], le midrach, lui, tente de conférer une dimension universelle aux problèmes agités par le texte biblique et celui qui perd de vue cette idée risque de mécomprendre l'herméneutique midrachique.

Il y aurait donc, entre les deux méthodes d'investigation, bien des formes de convergence au point qu'on pourrait appliquer à l'interprétation psychanalytique la technique midrachique appelée *historiographie créatrice,* caractérisée par un penchant pour le sensible, le concret ; une volonté de compléter et de préciser les détails, de situer l'action dans un temps déterminé et un endroit précis, autour de certains protagonistes ; une tendance à réduire les distances d'espace et de temps au risque de bizarres anachronismes, à concentrer l'intrigue et à interpréter les moindres détails d'un récit.

De fait, l'interprétation freudienne des rêves s'oppose à la fois à l'interprétation *populaire* qui considère le contenu du rêve comme une *totalité* et cherche à lui substituer un contenu entièrement intelligible, et à la méthode de déchiffrement qui traite le rêve comme un écrit chiffré ou codé où chaque signe est traduit par un autre signe correspondant grâce à une clé fixe : la *clé des songes.*

La technique d'interprétation freudienne comporte comme élément fondamental la *fragmentation* des rêves en différentes parties, des *associations* étant faites ensuite, relativement à chaque partie séparément. Paradoxalement, le midrach présente une technique similaire, dénommée *philologie créatrice.* Il s'emploie à interpréter chaque détail du texte indépendamment du contexte. Les consonnes d'un mot, les mots, les versets détachés du contexte immédiat ont *par eux-mêmes* (fragmentation) une signification qui vient *s'ajouter* (association) à la signification des contextes immédiats et des contextes lointains.

9. **De l'interprétation. Essai sur Freud,** Paris, Seuil, 1965, Coll. « L'ordre philosophique », p. 162. Je ne traiterai pas ici des calembours, des mots d'esprit, des fragmentations, qui sont à l'œuvre aussi bien dans le rêve que dans le midrach. Car, pour qui est familier de la langue hébraïque, sa polyphonie crée la *feinte du signifiant* dont elle déporte l'arabesque sur une portée musicale et l'impulsion rythmique crée la différence de sens, invente un autre signifié. J'ai consacré à cette non-adhérence du signifiant au signifié tout un chapitre de ma **Lecture infinie, op. cit.,** pp. 188-203.

D'une part, l'unité de l'Ecriture permet de recourir à n'importe quel passage de la Bible pour en interpréter un autre ; d'autre part, la plénitude de sens de l'Ecriture permet d'interpréter chaque élément du texte biblique pour lui-même.

Pourtant il y a chez Freud une oscillation perpétuelle entre « la tentation d'esquisser une nouvelle clé des songes d'après la méthode de déchiffrement » et une mise en garde : ne pas surestimer l'importance des symboles lorsqu'ils fonctionnent à la manière de « signes sténographiques pourvus une fois pour toutes d'une signification précise » [10]. De fait, Freud suggère de combiner les deux techniques d'interprétation. La méthode de fragmentation/association doit compléter celle de déchiffrement/symbolisme, tout comme pour le midrach l'historiographie créatrice se mêle à la philologie créatrice pour féconder l'herméneutique rabbinique.

II

interpréter le rêve de jacob

Les fondements théoriques une fois posés, on peut passer à l'interprétation du rêve que l'on a coutume d'appeler « l'échelle de Jacob » (Gn 28, 12-13). Mais avant tout énonçons la thèse principale du Talmud concernant le rêve, telle qu'elle est formulée par Rabbi Bena'a : « Tous les rêves marchent d'après la bouche » (*Bérakhot* 55b). Ce dit talmudique suggère, semble-t-il, deux idées. Un rêve est signifiant dans la mesure où il est interprété, mais aussi un rêve est signifiant dans la mesure où il est raconté. Et la manière dont il est narré est cruciale pour la phase interprétative.

Rappelons le contexte du rêve de Jacob. Celui-ci doit fuir devant les menaces de son frère (Gn 27, 41). Il quitte son pays et la demeure de son père, erre, la nuit, sur les chemins, dort à même le sol, une pierre en guise d'oreiller, le ciel au-dessus de sa tête. C'est à ce moment précis que Dieu lui apparaît, pour la première fois, en songe. Comme si la révélation divine s'exprimait par des images signifiant une idée qu'il s'agit de dégager selon l'enseignement du Talmud : « Un rêve qu'on n'interprète pas est comme une lettre qu'on ne lit pas » (*Bérakhot* 55a).

10. L'interprétation des rêves, op. cit., p. 261.

l'échelle, ou l'histoire de l'humanité

Jacob rêve donc qu'« une échelle était dressée sur la terre, son sommet atteignait le ciel : des anges de Dieu montaient et descendaient le long de cette échelle. Et voici que Dieu se tenait par-dessus... » (Gn 28, 12-13). Le *Midrach Tanhouma (Vayétsé,* 2) livre une interprétation très intéressante de ce songe. Pour Rabbi Shmouel bar Nahmane, les anges évoquent les génies ou les princes des nations : leurs *représentants ;* l'échelle, c'est l'expression concrète du temps, du déroulement de l'histoire. Jacob a donc vu « le génie de Babylone redescendant après avoir gravi 70 échelons. Puis celui des Mèdes et des Perses escalader 52 échelons et redescendre, ensuite il assista à l'ascension du génie des Grecs jusqu'au centième échelon pour enfin redescendre. Lorsqu'arriva le tour du prince d'Edom — Rome, l'Occident — Jacob ne put compter les innombrables échelons qu'il gravissait. Alors, pris de panique, il s'écria : Celui-là ne descendra-t-il donc jamais ? » [11]. Dieu lui répond : « N'aie pas peur, mon serviteur Jacob (*Jérémie,* 30, 10). Même si tu le voyais monter et prendre place à mes côtés, je le ferai descendre de là, ainsi qu'il est écrit : Même si tu t'élèves comme l'aigle et que tu places ton nid parmi les étoiles, de là je te ferai descendre, parole de Dieu (*Abdias* 1, 4) ».

Voilà une manière plus imagée de comprendre le fameux mot de Paul Valéry : les civilisations sont mortelles.

En effet, ce midrach fait allusion aux grandes étapes de l'histoire de l'humanité, à la naissance, au développement, à l'apogée et à la décadence des peuples et de leurs cultures à travers les siècles. L'échelle, symbole de la temporalité historique, est le lieu de l'affrontement des nations où l'ascension de l'une entraîne *ipso facto* la chute de l'autre, où tout avènement d'une culture s'édifie sur les ruines et les cendres de la précédente, où le mouvement de l'histoire dépend des guerres et des conflits. Mais cette échelle n'a pas des dimensions infinies : Dieu se trouve à son sommet. L'Histoire n'est pas le lieu du jugement suprême. Il y a un Maître de l'Histoire, un Maître qui *juge* l'Histoire et qui affirme que tout orgueilleux sera abaissé et qu'à la fin des temps, l'image de l'échelle sur laquelle se succèdent ceux

11. L'auteur de ce midrach, qui vivait sous domination romaine, ne voyait pas poindre le déclin de Rome et de ses successeurs — la chrétienté et l'Occident — désignés dans la littérature rabbinique par Edom.

qui montent et ceux qui descendent, sera remplacée par celle de la montagne de Dieu vers laquelle afflueront fraternellement tous les peuples (*Isaïe* 2, 2).

l'angoisse de jacob et les questions d'israël

Cependant, on est en droit de se demander quel rapport établir entre cette vision grandiose et la situation particulière de Jacob, au moment où, fuyant son frère, il va chercher une femme à Padane afin de renforcer la postérité d'Abraham et d'Isaac.

C'est que Jacob est angoissé. Il se rend dans une société idolâtre, chez Lavane. Saura-t-il résister aux tentations de cette civilisation ? au règne de la violence, de la loi du plus fort et du plus rusé, à la permissivité, etc. ? Certes, Jacob s'est préparé à affronter les pièges que ne manquera pas de lui tendre la civilisation idolâtre avec ses pseudo-valeurs. « Il a passé quatorze années dans l'Académie d'Ebère à étudier la Torah » (*Gn. Rabba* 68, 5), à s'imprégner du sens de la loi, à se forger une identité juive afin d'être capable de vivre dans une société où l'attendaient les plus graves dangers moraux et spirituels. N'était cette identité juive forte, sans compromis ni compromission, les vingt années passées en compagnie de Lavane auraient eu raison de sa judéïté et Jacob aurait disparu. C'est ce que semble suggérer ce midrach. Car « ce que l'on voit dans un songe n'est que le reflet de ses pensées à l'état de veille » (*Bérakhot* 55b).

De plus, l'angoisse de Jacob au niveau individuel est amplifiée par le midrach qui la transpose au niveau de la nation. Israël, peuple chassé de son pays, errant à travers les siècles parmi les peuples puissants, exilé de pays en pays, assiste à l'apparition et au déclin de nombreux empires : de l'Egypte, de l'Assyrie, de la Babylonie, de la Perse, de la Grèce, de Rome, de Byzance et de ...l'Occident ? Qu'adviendra-t-il alors d'Israël — tant l'entité que les individus ? Sera-t-il emporté dans la tourmente de ces civilisations qui brillent de mille feux ? S'agrégera-t-il aux nations lorsque leur soleil resplendit ou disparaîtra-t-il avec elles lorsque leur astre décline ?

L'angoisse qui a envahi Jacob était réelle. Plus encore, elle demeure actuelle. La seule manière de l'alléger serait de se consacrer à l'étude de la loi et à son application — à l'instar de notre Patriarche — pour façonner une identité qui résiste à toutes les tempêtes

de l'Histoire, mais aussi aux périodes de paix où la garde se relâche le plus. Une identité certes ouverte sur le monde, car plus on est juif et mieux et plus on est homme.

***

En guise de conclusion, demandons-nous quelles sont les différences entre ces deux types d'interprétation. Il semble qu'elles pourraient tenir dans une formulation encore imprécise qui demanderait à être retravaillée :

Sans art d'interpréter, le rêve n'est que matériau brut. Pourtant, dans le rêve, ce qui préexiste n'est pas du texte mais un chaos, un tohu-bohu d'images que le rêveur doit ordonnancer à l'état de veille, c'est-à-dire s'efforcer de rendre intelligible. La lecture midrachique, elle, consiste à commenter un texte préalable auquel on se réfère pour juger de la pertinence ou de la non-pertinence des interprétations : le texte jouant alors le rôle de garde-fou contre les interprétations abusives ou les mésinterprétations. D'autre part, alors que la psychanalyse cherche *le sens dans le non-sens,* c'est-à-dire qu'elle confère une importance démesurée au non-sens (actes manqués, lapsus, calembours, etc.), l'interprétation midrachique guette *le sens dans le sens* à partir d'une entorse faite au sens. Mais cette entorse est le fruit d'une imagination normée, d'une créativité réglée. Bien entendu, il ne faut pas oublier que l'interprétation de la psychanalyse vise un objectif thérapeutique, tandis que « l'objectif » de la lecture midrachique est l'injonction éthique, l'invitation à prendre en charge un tant soit peu de la misère d'autrui. Elle est appel à la responsabilité.

Mais l'une comme l'autre aspirent à la réduction des illusions et de toutes les aliénations, notamment idolâtriques, c'est-à-dire au fait d'attribuer à une portion de la réalité la signification qui n'appartient qu'à la source de l'ensemble. Réduire les illusions et les aliénations, telle est la tâche de toute herméneutique.

david banon

une lecture psychanalytique de la bible

« le sacrifice interdit » de marie balmary

*Lorsqu'une psychanalyste lit une autre psychanalyste et que l'une et l'autre sont passionnées par la Bible, un événement de lecture se produit. Avec le livre ici analysé se manifestent des connivences profondes et aussi des écarts. Il faut clarifier d'abord ce qu'est une telle lecture de la Bible, à la fois respect du texte et appropriation personnelle de son contenu ; elle se nourrit de l'expérience de l'écoute des patients et n'élude pas la question de la foi. On doit aussi penser le mode d'accès à un texte à travers ses traductions et comment joue la fidélité à l'écrit. Des pages essentielles sont alors relues : le commandement de l'amour du prochain dans le Lévitique, l'appel d'Abraham, ou l'enfant prodigue, et des résonances nouvelles apparaissent. La rupture avec des figurations d'un « dieu pervers » est un enjeu de cette lecture. Reste à savoir si la lecture des textes fondateurs se ramène à l'enrichissement de ce qu'apprend la pratique analytique ou si elle est aussi le lieu où se guette le passage de Dieu *.*

La lecture psychanalytique a ses exigences propres. Lorsqu'elles s'attachent à un texte aussi spécifique que l'écrit biblique, ces exigences en sont encore plus diversifiées et impérieuses. A ce titre l'œuvre de Marie Balmary est exemplaire [1].

I

une psychanalyste lit la bible

Tout d'abord, l'auteur s'implique *en première personne,* elle sait dire « je » sans masque ni exhibition. Elle situe ainsi ses approches successives du texte biblique, partant d'expériences très concrètes de rencontres entre lecteurs spontanés, non spécialisés, de la Bible, mères

* Ce texte a paru, dans une version légèrement amplifiée, dans la **Revue des sciences philosophiques et théologiques** 72, 1, janvier 1988, pp. 95-108. Il a semblé souhaitable de le porter à la connaissance d'un nouveau public et nous remercions cette revue de nous en avoir donné l'autorisation.

1. Marie BALMARY, **Le sacrifice interdit. Freud et la Bible**. Paris, Grasset et Fasquelle, 1986, 293 p.

de familles soucieuses de transmettre leur héritage tout en le faisant nouveau, amis réunis pour un séjour de vacances et de lecture, etc. Toutes ces rencontres rejoignent l'expérience de beaucoup de lecteurs contemporains de la Bible et mettent en évidence ce trait fondamental : « Le biblique n'est pas accessible en solitaire » (p. 40). Lecture partagée donc, et progressivement structurée par un enseignement approprié, notamment celui de Paul Beauchamp.

Beaucoup de notes en bas de pages, d'incises ou d'exergues, de remerciements également, situent l'ensemble du livre dans des lieux de pensée et d'échanges dont la précision me paraît significative. Ce parcours a conduit M. B. à se confronter au texte biblique dans ses langues originales (hébreu et grec), car « rien n'est possible à un psychanalyste qui tente d'interpréter un rêve s'il ne l'entend pas dans la langue que parle le rêveur. Il me fallut donc acquérir les outils linguistiques nécessaires (hébreu et grec biblique) » (p. 16). M. B. n'élude pas, lisant l'Ecriture, la question de la foi. « Je ne me situe ici ni en croyante ni en incroyante. Serait-il plus juste de dire : à la fois en croyante et en incroyante ? Quel enfant des hommes peut se dire uniquement l'un, uniquement l'autre ? » (p. 18). (J'ouvre ici une parenthèse : cette prise de position, pour ouverte qu'elle soit aux doutes, aux boiteries, aux refus d'une démarche qui s'espère croyante mais se défie des monolithismes, ne saurait être la démarche de celui pour qui foi ou religion seraient lettre morte ; nos contemporains en témoignent largement.)

une appropriation personnelle

Par ailleurs, s'appliquant à scruter le texte biblique, M. B. entend le respecter, tout en souhaitant que ce respect soit, non révérence mortifère, mais *appropriation personnelle* de son contenu. Tout son livre n'est d'ailleurs que le récit de son parcours, de ses cheminements à travers ses découvertes bibliques, ses joies, ses enthousiasmes : rien ici d'un traité dogmatique.

En tant que psychanalyste, M. B. se laisse également situer. Lectrice passionnée de Freud — son précédent ouvrage, *L'homme aux statues* (Grasset, 1979), en témoigne — elle se montre, non dans l'obédience qui n'est guère son fait, mais dans la mouvance de J. Lacan, sans toutefois jamais user du langage hermétique commun à beaucoup d'auteurs lacaniens. Elle laisse aussi voir ce qui, dans son

analyse, est apparu quant au biblique. Tout d'abord, un dénouement des « liens de servitude » (p. 40), tout ce qui de sa tradition héritée était plutôt de l'ordre de l'emprisonnement et de l'établissement de liens de possession que de l'ordre de la libération, fin de la sorte de religion « qui veut qu'aimer signifie avoir ; et qu'obéir signifie consentir à son propre anéantissement » (p. 41). Mais aussi une découverte que le travail de l'inconscient la conduisait à retrouver ses sources éthiques judéo-chrétiennes. « Le voyage dans la mémoire individuelle conduisait au seuil de la mémoire collective » (p. 41). Ce passage de l'individuel au collectif rejoint d'ailleurs *le passage du plus singulier à l'universel,* passage sur lequel M. B. revient et insiste à juste titre ; je partage d'ailleurs entièrement cette façon de voir qui justifie qu'on s'astreigne à l'implication la plus personnelle pour rejoindre en chacun le plus universel.

Les contempteurs de la psychanalyse devront renoncer à charger M. B. de la faute de l'interprétation réductrice. Son respect des textes est pour elle aussi fondamental que son attitude envers les analysants : « Aucun analyste ne peut entendre — et donc aider — quelqu'un s'il ne l'accueille dans l'attitude profonde du respect » (p. 18). D'ailleurs, si parlant de sa propre analyse, elle met en relief qu'un des derniers entretiens qu'elle eut avec son analyste fit surgir le mot de mystère, c'est encore sur le *mystère* qu'elle clôt son livre, non sans laisser entrevoir les traces profondes que son parcours biblique a laissées en elle, aussi bien dans sa pratique clinique que dans son anthropologie psychanalytique et son évaluation du mouvement de pensée de Freud. Si le caractère psychanalytique d'une lecture se mesure aussi à l'effet d'interrogation, de réflexion, de débats intérieurs que cette lecture suscite à son tour chez le lecteur, là encore M. B. n'a pas manqué son but. A titre d'exemple je dirai plus loin quelles ont été mes propres réflexions.

Implication en première personne, appropriation du texte dont le tranchant est constamment respecté, passage du singulier à l'universel, effet psychanalytique sur le lecteur : tous les critères qui, à mes yeux, valident le caractère psychanalytique d'une lecture sont ici réunis. C'est assez dire que *Le sacrifice interdit* mérite une attention à la mesure de l'authenticité de la démarche de M. B.

les points de départ et la méthode

Quel est le point de départ de l'auteur, ce qui la fait se mettre en route à travers les textes majeurs de l'Ancien et du Nouveau Testament ? Tout d'abord M. B. a été alertée, lorsque sa propre analyse l'a rapprochée des textes bibliques, par le caractère pervers (au sens où M. Bellet parle d'un « dieu pervers ») de la lecture qui en était faite, aussi bien par les croyants que par les incroyants, par les psychanalystes que par Freud, par les traducteurs que par les exégètes. « La mémoire collective serait-elle sujette au refoulement et de la même manière que la mémoire individuelle, c'est-à-dire d'autant plus fortement que son objet est plus ancien et qu'il touche au plus fondateur ? Le texte biblique m'apparut comme un texte censuré, recouvert, inconsciemment falsifié. » (p. 35)

Comme toute mémoire, la mémoire biblique est frappée d'interdits, de refoulement ; une psychanalyste peut donc essayer de se donner les instruments nécessaires à la levée de ce refoulement. Réciproquement, si « Bible et psychanalyse partagent le même domaine constituant de l'humain formé par les deux axes, sexe et générations, [...] si le divin a partie liée avec l'homme *et* la femme, les parents *et* les enfants, alors la psychanalyse ne peut pas passer sans écouter devant plus de trois millénaires de parole » (p. 36).

Pour dire les choses autrement, une psychanalyste peut contribuer, à cause de son écoute particulière, à faire résonner autrement la Parole biblique, et la psychanalyse a tout intérêt à s'enrichir de la fréquentation de textes fondateurs. La méthode suivie par M. B. découle directement de cette double option. Elle effectue un travail de tisserande, entre la trame biblique et la chaîne analytique, lisant mieux ce qui est dit de la stérilité de Sarah à partir de ce que ses analysantes stériles lui ont appris, comprenant mieux la parole d'une analysante pour avoir relu autrement le *Lévitique*.

Chaque lecture est en elle-même une relecture qui comprend de nombreux aller et retour, de nombreuses étapes : connaissance du texte original au plus près possible, laisser les mots rencontrés casser les images pré-établies, travailler le texte par mode associatif (similitude, opposition, récurrence), enfin relier le tout jusqu'à ce que « cela me parle de la vie telle qu'elle parle à tout écouteur de parole vivante. J'entends par ce dernier point non pas évidemment forcer le texte pour le faire rentrer dans les cases de la psychanalyse, mais l'écouter

aussi loin que j'écoute mes patients, jusqu'à ce que le sens vienne, non de la théorie que j'ai dans la tête, mais de l'intérieur même de la parole qui m'est apportée » (p. 190).

II

le texte, les traductions

Pour livrer au lecteur un aperçu des fruits de la lecture de M. B., je prendrai pour exemple le commentaire de « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », étude qui me paraît très significative.

le commandement d'amour

M. B. rapporte la méfiance invincible de Freud vis-à-vis de ce commandement, et se retourne vers la source biblique (*Lv* 19, 17-18), non sans passer par le très intéressant excursus du récit d'une première séance avec une analysante. Les versets qui contiennent ce commandement se lisent ainsi (T.O.B.) : « 17 — N'aie aucune pensée de haine contre ton frère, mais n'hésite pas à réprimander ton compatriote pour ne pas te charger d'un péché à son égard ; 18 — ne te venge pas, et ne sois pas rancunier à l'égard des fils de ton peuple : c'est ainsi que tu aimeras ton prochain comme toi-même. C'est moi le SEIGNEUR. »

Le commentaire de M. B. porte sur le rapprochement réprimander-aimer et sur le fait de porter une faute que l'autre a commise : « un frère, un compatriote, du même peuple, a commis une faute : je le haïrai si cette faute, c'est moi qui la porte, et ceci arrivera si je ne lui reproche pas cette faute, si je ne lui *dis* pas qu'elle est sienne » (p. 57) [C'est moi qui souligne *dis*]. Voilà l'introduction dans cette séquence de la parole et de son rôle fondamental. M. B. fait alors retour, pour en tirer le plus de sens possible, à l'expérience analytique, car « il apparaît là que la découverte de l'inconscient apporte une lumière nouvelle à ces deux versets » (p. 58).

M. B. évoque ce que représente l'offense dans la vie psychique, offenses conscientes entre égaux, offenses déjà plus difficiles à porter entre forts et faibles, parents et enfants par exemple : si un parent offense un enfant et que l'enfant proteste, le cercle vicieux des

réprimandes peut s'installer, et — c'est là un paradoxe souvent rencontré dans l'analyse — finalement *c'est l'offensé qui se sent coupable* (pp. 64-65).

M. B. a parfaitement raison d'insister sur le fait que certains patients portent le poids d'une faute que l'on a commise envers eux, offense qu'ils peuvent d'autant moins pardonner qu'ils sont à la limite incapables de la formuler. Une des fonctions majeures de l'analyste dans le transfert sera alors de « porter symboliquement les fautes dont personne n'a voulu assumer le poids, commises envers le patient » (p. 66).

Il y a dans cette analyse un véritable travail d'interprétation et de construction, suivant exactement le modèle que M. B. s'est donné. Il est clair qu'en constituant le couple acte de parole-amour, elle privilégie un certain axe, ce qui est son droit le plus strict et la condition *sine qua non* de toute lecture innovante. Par ce choix, en tout cas, elle permet de mieux lire les deux versets que si l'on isole le commandement d'aimer.

Comme psychanalyste, j'ai pourtant une objection à opposer. S'il est vrai qu'en analyse il peut être très fécond de reconnaître — par et dans le transfert — que le patient se sent coupable d'une offense dont il n'ose pas attribuer la paternité à autrui, s'il est également vrai qu'il peut être fécond de rendre le patient sujet des propres offenses qu'il peut rapporter avoir commises envers autrui, le plus souvent ce n'est pas de cela qu'il s'agit.

Le plus souvent, le patient se plaint amèrement d'avoir été offensé, traumatisé, mal aimé, persécuté. Le plus souvent, il se plaint que l'analyste ne l'aime pas, lui non plus, assez. Le mouvement de la cure est alors de prouver qu'on peut haïr sans être haï à son tour, qu'on peut avoir des pensées de meurtre sans que la toute-puissance magique de la pensée se réalise effectivement, et surtout qu'on peut devenir *sujet* de son histoire et non victime passive d'un destin malheureux. Je ne nie pas le poids de certains traumatismes, surtout s'ils ont été l'objet du refoulement ; le premier travail, comme on s'en rendra compte rétrospectivement, sera alors bien entendu d'aider à lever ce refoulement. Mais je pense que le processus analytique tend plutôt vers la limite suivante : si j'ai été traumatisé, en quoi y suis-je pour quelque chose ? Il est évident qu'il ne s'agit pas de culpabiliser la victime. Ce n'est pas l'autre qui doit se poser la question. Ce n'est peut-être que le sujet lui-même qui, dans un mouvement allant vers

plus de liberté, renonce à chercher chez « les autres » la source de ses propres difficultés. Ceci implique que le patient, la patiente, chacun d'entre nous accepte de se reconnaître comme porteur de haine et de souhaits de mort, sinon toujours consciemment, au moins toujours inconsciemment. Je ne pense pas pourtant en disant cela devoir être rangée par M. B. dans la catégorie de ceux pour qui « la vérité sur l'humain est toujours du côté le plus triste, le moins beau ; le malheur et la haine toujours plus 'scientifiques' que le bonheur et l'amour » (p. 49). Je pense que l'amour existe, que bien des bonheurs peuvent circuler mais qu'ils ne peuvent en aucun cas être fondés sur la dénégation de l'ambivalence humaine. C'est bien pourquoi les deux versets du *Lévitique,* même s'ils parlent du commandement d'amour, commencent aussi par l'ordre de ne pas haïr en son cœur.

Parmi bien d'autres, cette étude du *Lévitique* m'a paru significative. J'aurais pu m'attacher également à l'intéressant parcours de M. B. à travers les deux premiers chapitres de la *Genèse,* étude qu'elle a, comme il se doit, placée à la fin du livre (l'origine ne se retrouve qu'en fin de parcours) et qui représente pour elle une sorte de lieu majeur où viennent converger toutes ses découvertes bibliques. Soulignons, entre autres, l'intérêt du portrait du *dieu pervers* tracé à partir du discours que le serpent tient à Eve (p. 263). Cette préoccupation de laver la figure divine de ses caricatures perverses et du charme qu'elles exercent, est présente dans tout le livre, et M. B. a bien raison de souligner que certaines [le mot « certaines » est introduit par moi] des critiques de Freud contre la religion sont des critiques visant les caricatures, l'idolâtrie qui, comme M. B. le dit justement, « a lieu partout où le bien conduit à la mort » (p. 111).

« va pour toi »

Je cheminais avec intérêt dans l'ouvrage lorsque j'arrivai, page 123, à l'étude du premier verset du chapitre 12 de la *Genèse,* verset traduit par la T.O.B. de la façon suivante : « Le Seigneur dit à Abram : 'Pars de ton pays, de ta famille et de la maison de ton père vers le pays que je te ferai voir' ». M. B. en donne une traduction personnelle (qui rejoint celle d'André Chouraqui) : « YHWH dit à Abram : 'Va pour toi, de la terre, de ton enfantement, de la maison de ton père, vers la terre que je te ferai voir' ». Et elle enchaîne :

« Lorsqu'encore débutante en hébreu, je commençais à déchiffrer ce texte, je découvris ce 'va pour toi', ou, aussi exactement, 'va vers toi' (*lekh lekha*) qui était alors enfoui, indevinable dans toutes les traductions que je connaissais [...]. Le lecteur imaginera sans peine l'effet produit sur une psychanalyste par cet appel divin à Abram : Va vers toi, va pour toi. [...] Qu'est-ce que [notre métier] dit d'autre silencieusement, au début de toute cure par la parole que, à peu près, ceci : 'Va vers toi. — Qui moi ? — Je ne sais pas, je t'écoute. — Qui, moi ? — Toi qui me parles'. Ce dialogue imaginé ne redit pas ce qui est dit, il représente ce qui est fait. Non pas 'vers toi introspection', mais quête du sujet parlant. »

« Va pour toi » est, en français, un archaïsme, voire simplement une faute. Certes, en psychanalyse, une boîterie de langage peut en dire beaucoup et — après interprétation — faire sens plus qu'un discours « correct ». Certes le travail littéraire ou poétique sur un texte traduit peut également exiger des irrégularités, des passages au mot à mot, au littéral, par exemple en conservant à un mot le genre qu'il a dans sa langue originale et qu'il a perdu dans la langue de traduction. Ce travail est souvent indispensable à la pénétration du texte. Il ne représente toutefois qu'une étape, et la traduction fait œuvre en se donnant à lire dans la langue du lecteur. En revenant au texte original, on bénéficie évidemment d'un contact direct, différent, avec l'œuvre. M. B. estime que la suppression du « pour toi » par les traducteurs n'a pas été volontaire mais que, ne faisant pas sens pour eux, ils l'ont traité comme une tournure propre à chaque langue, tournure que personne ne traduit littéralement (p. 126). En bref, le « pour toi » a fait l'objet du refoulement inconscient des traducteurs (p. 125).

Si les mots « pour toi » ont été omis, si la tournure est rare ou difficile à traduire, les traducteurs devraient en effet indiquer d'une manière ou d'une autre cette difficulté. J'ai ailleurs vigoureusement protesté contre l'abus de pouvoir des traducteurs de mots bibliques qui gardent pour un cercle d'initiés le savoir sur certaines difficultés et voilent cette difficulté dans les ouvrages destinés au grand public. Je suis donc particulièrement attentive au reproche formulé par M. B. et l'ai pris suffisamment au sérieux pour rechercher une information complémentaire.

De l'avis d'exégètes compétents, la tournure « *lekh lekha* », forme particulière de l'impératif quand il s'agit d'un verbe de mou-

vement, est une tournure banale en hébreu, que l'on retrouve notamment dans la *Genèse, Amos, Job,* le Psaume 66, etc [2]. Le mot à mot « va pour toi » ou « va vers toi » est littéralement exact, mais cela correspond à ce qui s'opérerait si on traduisait « va-t-en ! » par « va, toi, en... ». Par exemple encore, c'est comme si on traduisait en *Gn* 21, 16 « puis elle alla s'asseoir » par « elle s'assit pour elle ». Ce travail de désossement du texte peut être fécond, indiquer des directions de recherche, susciter chez une psychanalyste des associations qui n'engagent qu'elle. On accepterait somme toute de sortir provisoirement du code de la langue pour mettre le texte en perspective.

En revanche, il ne m'apparaît pas objectif d'accuser les traducteurs de ne pas signaler « les mots dont on ne sait que faire » (p. 126), alors qu'ils ne font que transposer un code déterminé dans une langue dans le code qui lui correspond dans la langue de traduction. Dès lors, on comprendra que tout ce que M. B. tire de ce prétendu « refoulement » de la part des traducteurs me paraît discutable. D'autant plus que la traduction usuelle « pars ! » ou « va-t-en ! » implique un tel départ, un tel voyage vers l'inconnu que tout ce que M. B. dit des ruptures successives d'Abram et d'Abraham, sur naître, quitter, sortir, reste parfaitement valable si l'on s'en tient à cette traduction usuelle.

saraï-sarah

Un autre exemple de l'usage de la traduction est fourni par ce que M. B. indique à propos de Saraï. Sara signifie en effet princesse et le suffixe *ï* indique le possessif. Ceci dit, lorsque M. B. écrit (p. 118, note 3) : « La construction du possessif est celle d'un possédé masculin ('mon' princesse) apparemment », il semble qu'elle ne tienne pas compte qu'il n'y a en hébreu qu'un seul signe qui indique la possession « mon » [pour « de moi »], que le possesseur ou le possédé soit masculin ou féminin. Il est vrai que cette remarque est plutôt une incise.

En revanche, central est le sort que M. B. réserve au changement du nom de *Saraï* en *Sarah.* (*Gn* 17, 15, traduction de la T.O.B. : « Dieu dit à Abraham : 'Tu n'appelleras plus ta femme Saraï du nom de Saraï, car elle aura pour nom Sarah' » — et la note de la page 69

2. Paul JOÜON, **Grammaire de l'hébreu biblique**, Rome, Institut Biblique Pontifical, 1947, p. 405, note 133.

précise : « Sara comme Saraï signifie 'princesse' ».) La traduction de M. B. est la suivante : « Tu ne crieras pas son nom Saraï — ma princesse — oui, son nom est Sarah-princesse ».

Il est certain que la suppression d'un suffixe qui indique le possessif, la possession si l'on veut, ne peut qu'attirer l'attention d'une psychanalyste. La découverte de M. B. que le changement de nom de Sarah implique la dépossession d'elle par Abraham lui cause une joie suffisamment intense pour qu'elle la partage avec d'autres femmes, croyantes et incroyantes (p. 167). Elle en tire un argument supplémentaire pour mettre en valeur le rôle de l'intervention du divin vers toujours plus d'autonomie, de liberté. Si elle se contentait de dire : voici ma lecture, les idées nouvelles qu'elle m'inspire, vers quoi elle m'entraîne, etc., on ne pourrait que s'intéresser à sa découverte, voire partager sa joie.

Je suis pourtant surprise qu'elle n'ait pas remarqué que, lorsqu'un changement de nom intervient dans la Bible pour marquer un événement, un passage, une rupture, *le texte inclut lui-même la signification de ce changement de nom.* Pour ne citer que deux exemples, ainsi, juste avant notre passage, en *Gn* 17, 5 : « On ne t'appellera plus du nom d'Abram, mais ton nom sera Abraham, *car* je te donnerai de devenir le père d'une multitude de nations », ou, plus loin en *Gn* 32, 29 : « Il reprit 'on ne t'appellera plus Jacob, mais Israël (« Que Dieu se montre fort »), *car* tu as lutté avec Dieu et avec les hommes et tu l'as emporté' ». Or, notre texte sur Saraï et Sarah n'inclut en lui-même aucun commentaire sur le changement de nom. En ce cas, *la signification du changement de nom est non-dite dans le texte.* Le texte ne fait mention *que* du changement. Que ce changement soit significatif, nul doute à cela, mais la signification exacte est laissée ouverte, en suspens.

Pourtant M. B. n'hésite pas à franchir le pas entre « une » interprétation *plausible* (une désinence dans un nom propre n'implique pas *ipso facto* que ce nom propre ne puisse avoir qu'une seule signification possible) et la désignation de cette interprétation comme *la seule* possible.

> « J'arrive maintenant, s'insurge-t-elle, à un des endroits du texte où toutes les traductions courantes (jusqu'à celle d'André Chouraqui) méritaient un des plus graves reproches qu'on puisse faire à un traducteur-commentateur. Comment qualifier cet acte ?

Recel de biens symboliques ? Sabotage de fondations spirituelles ? La vigueur de mes reproches ne saurait en rien être adoucie par des considérations sur les intentions de ceux qui ont ainsi fait disparaître le sens de si précieuses paroles. [...] Il s'agit du nom de Saraï qui va être changé par la parole divine. Saraï devient Sarah. Or, aucune Bible accessible ne dit simplement ce que le premier nom signifiait et la différence avec le second état du même prénom. » (p. 165)

Encore une fois, si M. B. prenait *à son compte* sa propre traduction pour avancer dans son travail, je n'y verrais aucun inconvénient : tout ce qui est de l'ordre du plus est bon à prendre. Mais je ne lui concède pas le droit d'accuser tous les traducteurs d'un soi-disant « recel de biens symboliques ». Il est grave, à mes yeux, de sembler vouloir parler au nom d'une vérité symbolique absolue et indiscutable. Que signifie alors le discours en première personne ? N'y aurait-il aucune place pour une autre interprétation ?

Comme lectrice de la Bible, je ne sais que penser d'une interprétation basée sur la connaissance d'une langue que je ne possède pas. Cependant je suis forcée de m'interroger sur l'unanimité des traductions courantes. M. B. détiendrait-elle seule le bon usage de ce texte ? Comme psychanalyste, je me désolidarise de M. B. En effet, elle semble s'appuyer sur ses perceptions de l'inconscient pour imposer sa lecture comme *seule* vraie. Comme psychanalyste engagée depuis longtemps dans la lecture de la Bible, je m'attriste du caractère méprisant de ses critiques, car je pense qu'une rencontre entre lecteurs psychanalystes et non psychanalystes de la Bible reste possible, à condition que ni les uns ni les autres ne se posent en seuls détenteurs de la vérité.

conclusion

Il faut maintenant conclure, c'est-à-dire, eu égard à la sincérité et au courage de la démarche de M. B., prendre parti.

un dieu pervers

Je suis entièrement d'accord avec l'auteur pour refuser énergiquement de laisser circuler, en soi et autour de soi, les images idolâtriques d'un dieu pervers. La rupture avec cette sorte de figuration perverse est d'ailleurs irréversible ; il faut en avoir fait l'expérience

difficile pour le savoir. Je la suis aussi lorsqu'elle affirme que plus un texte biblique semble difficile, voire « délirant », plus il faut y revenir, et que, lecture après lecture, un sens neuf finit par émerger. Je pense également avec elle que tout lecteur biblique doit rester « vigilant et mettre en question tout ce qui, dans les pages bibliques, lui paraît ne pas correspondre à ce qu'il croit être vrai et juste dans la vie » (p. 166). Vigilance qui ne la conduit d'ailleurs pas à une position laxiste qui élargirait l'interprétation au point de la vider de substance, ni au rejet de textes incriminés puisqu'elle propose au contraire de les laisser en attente comme une perle dans un coffret.

Cependant je nuancerai mon accord. Une réserve concerne les figurations du dieu pervers. Ce qui fait le centre de la démarche de M. B., c'est que le Dieu d'Isaac non seulement ne *demande* pas le sacrifice, mais l'*interdit* et que, pour elle, le dieu pervers, c'est celui qui soumet et sacrifie au lieu d'être Celui qui libère et fait renaître. Qui n'acquiescerait ? Mais il ne s'agit pas là de la représentation juste d'un dieu dépouillé de ses masques caricaturaux, il s'agit d'un *choix*. M. B. n'ignore évidemment pas le courant si puissant de la Tradition (chrétienne en tout cas) qui fonde le salut, la rédemption, sur le sacrifice réparateur du Christ.

Si des croyants, des théologiens, refusent cette théologie basée sur la réparation sacrificielle, c'est bien sûr à cause de l'idée qu'ils se font du Jésus des Evangiles. Comme l'écrit Jacques Pohier à propos des paraboles : « Jamais Jésus ne présente ce salut et ce pardon de Dieu comme s'exerçant grâce à un sacrifice ou à un acte rédempteur dont Dieu aurait l'initiative et qu'il proposerait ou imposerait à un Messie » [3]. Reprenant le même thème dans un ouvrage ultérieur, J. Pohier insiste sur le choix que sa proposition implique ; il s'agit pour lui de refuser d'appartenir à la famille d'esprit

> « qui fait du péché de l'homme et du pardon salvateur de ce péché par Dieu en Jésus-Christ les deux pôles autour desquels se définissent aussi bien la condition humaine que le salut apporté par Dieu. [...] Une autre famille d'esprits voit de façon moins conflictuelle les rapports entre Dieu et l'homme : Dieu est le Vivant dont le salut consiste à donner aux humains un supplément de vie, un 'supplément d'âme'» [4].

3. J. POHIER, **Quand je dis Dieu**, Paris, Seuil, 1977, p. 163.
4. J. POHIER, **Dieu fractures**, Paris, Seuil, 1985, pp. 272-273.

Il est bien clair que M. B. appartient à la deuxième famille, mais l'autre est bien vivante, autant dans la Tradition que dans les textes. Il suffit pour s'en assurer de lire, par exemple, l'*Epître aux Hébreux* (en particulier 9, 14-16).

Je suis quant à moi convaincue qu'il ne saurait y avoir de démarche de foi sans choix, sans hérésie, puisque tel est le sens de ce mot. Choix qui sera peut-être soumis à révision, choix qu'il n'est pas question d'imposer à autrui, mais choix vital.

l'enfant prodigue : deux interprétations

J'ai dit au début de ce travail mon accord avec M. B. sur la méthodologie utilisée. Il n'en est que plus divertissant de lire son étude de la parabole de l'enfant prodigue comparativement à la mienne : je lui ai en effet consacré un chapitre de mon livre. On ne saurait trouver deux positions aussi diamétralement opposées ! Ce qui ne doit pas inciter le lecteur à la conclusion pessimiste qu'on pourrait, à partir de mêmes prémisses, dire n'importe quoi. Nos différences tiennent, en effet, non à notre méthode de lecture, mais à la *finalité* de cette lecture. L'interprétation de M. B. me paraît alors valable dans la perspective qui est la sienne.

A une exception près. Lorsque M. B. écrit : « Tant de gens ont cru qu'il s'agissait du retour d'un pécheur qui se repent, retour à l'état antérieur, et que le pardon du père annulerait le mal qui a été fait » (pp. 127-128), elle commet une double erreur. La première est d'assimiler le pardon à un « retour à l'état antérieur », alors que le pardon est *une invite à une étape ultérieure.* La deuxième erreur est de vouloir gommer du texte la notion de péché, alors que le fils se dit à lui-même expressément : « Père, j'ai péché contre le Ciel et contre toi », phrase dont j'ai d'ailleurs montré le caractère énigmatique. Il ne faut pas oublier, d'autre part, que cette parabole est la troisième d'une série que Jésus prononce pour l'enseignement de pharisiens qui murmuraient : « Celui-là mange avec les publicains et les pécheurs ».

En fait, nos différences d'interprétation sont absolument liées avec nos différences quant à la finalité de lecture de la Bible. Ce qui rend si attachantes certaines pages du livre de M. B., c'est l'enthousiasme, la joie qui l'animent, quand tout à coup le sens le plus juste, le moment le plus aigu du travail de symbolisation surgissent : « On s'arrête de respirer un instant, on sourit, on soupire ou bien encore,

on crie, on rit » (p. 191). Si on repasse à travers tout le livre, non pour différencier chaque étude, mais pour apprécier ce qu'elles ont en commun, on se trouve constamment confronté à deux axes de référence.

D'une part, l'expérience de l'écoute analytique lui permet de mieux entendre le texte biblique, de mieux le creuser, d'autre part, elle retrouve dans les Ecritures

> « non pas seulement les phénomènes psychiques découverts par Freud — et ils y sont bien —, mais aussi leurs métamorphoses, leur renversement, leur subversion ; non pas seulement la maladie, mais aussi sa guérison. Récits de désir : en effet, que nous a raconté cette mémoire commune sinon le désir humain, ses terreurs, ses échecs et ses victoires lorsqu'il parvient à la Parole ? » (p. 283).

Ces mots qui sont à l'embouchure du livre sont constamment relayés en amont : « ... la position de la Bible et de l'inconscient : chacun apporte à l'autre le manque. Sans ce manque, l'être ne s'éveillera pas, faute de désir » (p. 170) — « Une fois encore, la psychanalyse m'apparaît comme un travail 'hébreu' : présence autre à celui qui souffre d'avoir été pris dans une relation non autre, dans une relation non séparée, irréligieuse si je puis dire » (p. 188) — et, le plus significatif à mes yeux : « Je n'ai aucun savoir sur cette voix [le divin], *je ne sais pas d'où ni comment Abraham l'entend. Mais ce qu'elle lui dit et qu'elle effectue ressemble trop à mon expérience clinique pour que je n'y reconnaisse pas ce que dit en chacun la parole inconsciente de l'âme* » (p. 227, c'est moi qui souligne).

Tout au long de l'ouvrage, les mots « divin », « Parole », « Verbe », sont utilisés pour désigner les interventions du Dieu d'Abraham et de Jésus. Il est évident que ce qui meut M. B., c'est le *décloisonnement* entre le monde biblique et le monde de l'inconscient, entre le « divin » et « l'âme » comme composante essentielle du psychique. Il apparaît que son bien est de retrouver l'essentiel de l'un dans le plus vif de l'autre.

On comprendra alors qu'elle analyse le retour du fils prodigue comme une re-naissance, l'établissement d'une nouvelle relation après l'épreuve nécessaire de la séparation. Elle retrouve magnifié et symbolisé en ce texte ce que l'expérience lui a enseigné, lecture et expérience entrent en résonance.

En tant que monument de la culture occidentale — et comme tout témoignage culturel majeur — la Bible offre en effet un exceptionnel terrain d'études des ressorts de l'âme humaine. Est-ce là sa spécificité ?

Quant à moi — toutes proportions et révérence gardées ! — je suis comme Elie : je voudrais bien voir le Seigneur passer, et m'émerveiller qu'Il ne soit ni dans le vent, ni dans le tremblement de terre, ni dans le feu, mais « dans le bruit d'un silence ténu » (*1 R* 19, 12). Je voudrais bien, comme Zachée, monter sur un arbre et que Jésus de Nazareth me fasse signe et s'invite à dîner. Je voudrais entendre parler des *mirabilia Dei* et non de ce que ma pratique quotidienne m'enseigne.

Je sais que le Seigneur est l'Inconnaissable et l'Un, et que je ne saurais rien savoir de certain sur Lui. Mais si je lis à mon tour les témoignages de ceux qui ont cru en Lui, ont eu maille à partir avec Lui, se sont engagés, bagarrés à propos de l'image que Jésus de Nazareth a donnée de Lui, bref si je lis la Bible, c'est parce que je veux me réjouir de la joie qu'Il est — peut-être — le seul à donner. Je n'ai nul besoin de retrouver dans les évangiles le théâtre de l'inconscient. Je dirais même que mes patients sont les seuls à pouvoir me donner le bonheur spécifique d'une certaine découverte analytique.

Si je relis le passage de l'enfant prodigue, ce n'est pas pour revoir mis en scène ce que je connais déjà, c'est justement pour comprendre le texte jusqu'à ce que je sorte de la problématique analytique (ni mieux ni moins bien illustrée dans ce récit qu'ailleurs), que je la traverse pour rejoindre ce que l'acte de Jésus disait bien avant l'énonciation de la parabole : l'Envoyé de Dieu peut, lui, se permettre de manger avec les pécheurs, avec les salauds.

J'ai scruté le nez en l'air le ciel vide, comme les hommes de Galilée. Puis je me suis souvenue que, de même Il est parti, de même Il vient (au présent, c'est mon espérance), sans bruit. Alors j'ai pu déchiffrer sur des visages prochains un fugitif reflet de cette incomparable lumière.

dominique stein

une présence dont je puis jouir

Peut-on croiser sur l'épisode de Marthe et Marie dans l'évangile les approches de l'exégèse et de la psychanalyse ? Le contexte et les difficultés textuelles, notamment les fautes courantes de traduction dans la parole de Jésus, doivent d'abord être élucidées. Il apparaît alors qu'il s'agit, en cette rencontre de Jésus et des deux sœurs, de ce qu'il faut : jouir de sa présence, et non l'avoir afin d'accomplir ses devoirs. Mais qu'est-ce donc que jouir ? Si saint Augustin propose des critères utiles de distinction, il cède à la confusion de ramener la jouissance du souverain bien à sa possession. La pensée lacanienne aide à situer la jouissance, dans son lien avec la vérité et le réel. Elle a pour fruit la rencontre qui découvre la vérité de l'autre et préserve de la fusion. L'évangile, Augustin et Lacan peuvent-ils converger lorsqu'on affirme que ce qu'il faut c'est jouir de la vérité et que rechercher cela, ce n'est pas désirer combler un manque, mais rester ouvert au don qui peut être fait ? (*)

« *Ce qu'il faut est unique.* » Cette maxime est tirée de l'évangile selon saint Luc (10, 42). L'homme qui l'a prononcée s'est présenté lui-même comme un témoin de la vérité. Vous remarquez tout de suite que cette affirmation, si elle exprime la vérité, l'exprime en suscitant une question, à savoir : « Qu'est-ce qu'il faut ? ». A cette question, je propose une réponse ; elle tient en un mot, en un verbe : « Ce qu'il faut, c'est jouir ».

« *Une présence dont je puis jouir* » : de ce titre, je dirai simplement qu'il contient tout ce que je souhaite mettre en lumière, tout ce qui ouvrira, je l'espère, un chemin à notre recherche. De ce titre, en effet, tous les mots portent, nous le verrons ; et ce qui porte plus encore que chacun de ces six mots, c'est le mouvement qui les unit et qui a pour terme le verbe « jouir », verbe dont le sens est à discerner, verbe dont le sens profond désigne « ce qu'il faut », ce qui donnera son sens à notre vie.

(*) Cet article s'appuie sur le texte d'une conférence inédite, donnée à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg, le 9 avril 1987.

une recherche qui vise l'insondable

Ce qu'il faut est unique. Ce qu'il faut, c'est jouir.

Ces deux affirmations, si elles éclairent notre réflexion ne sont pas le thème d'un discours qui aurait pour but de démontrer leur vérité. Je les présente comme le fruit d'une expérience et le principe d'une recherche. Je me propose de montrer ce qu'elles signifient.

La recherche que j'évoque est celle de la vérité, celle à laquelle aucun savoir ne peut mettre un terme. Elle implique un dialogue sans lequel nul n'accède à la connaissance philosophique, si l'on donne au mot *philosophie* son sens propre, celui que nous indique l'étymologie : l'amour de la sagesse. Une telle définition, si on l'exploite pleinement, signifie une rencontre avec une sagesse que nous aimons parce qu'elle suscite notre amour. La relation est à double sens : si nous cherchons la sagesse, c'est qu'elle nous attire. La sagesse ne peut se réduire à une qualité que nous chercherions à acquérir, en augmentant nos connaissances, ou en progressant dans l'expérience de la vie. Si elle n'était que cela, comment pourrions-nous parler de notre amour pour elle ?

On peut sans doute prendre le mot de *sagesse* dans une acception qui le réduit à ne signifier qu'un attribut de l'homme, que le fruit de son expérience. Même en ce sens réduit, le mot de *sagesse* nous oriente vers une relation sans laquelle notre expérience humaine ne serait qu'un enrichissement, au lieu d'être un développement. Nous resterions, en devenant sage, dans l'ordre de l'avoir ; nous n'aurions pas progressé dans une relation réelle avec le réel. Or c'est d'une telle relation qu'il est question ici. Et cette relation est liée à la rencontre d'une réalité non seulement aimable, mais aimante.

Je viens d'écrire deux mots concrets : *relation* et *rencontre*. Ces deux réalités sont mystérieuses, ce qui veut dire, non qu'elles ne sont pas lumineuses, mais qu'elles sont des sources de lumière, et des sources inépuisables ; loin de combler notre désir, elles le renouvellent. Dans l'histoire des hommes et des femmes, une *rencontre* est une réalité qui transforme cette histoire et qui, souvent, était imprévue, voire imprévisible. Quant à la *relation*, cette dimension du réel, elle joue, dans notre vie humaine, un rôle structurant ; elle ne vient pas compléter l'homme et la femme, elle les constitue ; elle leur donne en effet accès au réel, à ce réel qu'ils ont à inventer.

Inventer le réel, c'est le découvrir, c'est aussi contribuer à le faire découvrir. Inventer le réel, cette formule exprime la recherche dont j'essaie, en ces pages, de communiquer le fruit, une recherche dont nous savons qu'elle vise l'insondable, qu'elle vise ce qui demeure. Ne pouvons-nous pas espérer que cette recherche recevra de ce qu'elle vise un élan qui, lui aussi, demeure ?

I

jésus, marie et marthe

C'est donc à l'approfondissement de ce que sont une rencontre et une relation que nous allons nous appliquer. Dans une première étape, écoutons le récit de l'évangile de Luc, dont nous connaissons déjà la conclusion : « Ce qu'il faut est unique ».

Il prend place dans un ensemble ; à première vue cependant, il ne paraît pas lié aux deux enseignements entre lesquels il se situe. Celui qui le précède concerne l'amour fraternel : c'est la parabole du bon Samaritain. L'enseignement qui le suit concerne la prière, une prière dont le premier mot est Père, et qui introduit le priant dans une attitude filiale. Amour, prière. C'est de l'homme qui est l'auteur des deux enseignements que ce récit raconte la rencontre avec deux femmes dont la maison se trouve sur sa route.

la route et la maison

Car il est en route, avec ses disciples, quand le récit commence. Et ce détail n'est pas un détail ; l'homme qui entre en scène et qui va rencontrer deux femmes dans le village anonyme où il entre, est un homme en route. C'est ce fait qui domine une série de dix chapitres dans l'évangile de Luc (9, 51-19, 28). Il faut que cet homme aille à Jérusalem. Là, il accomplira sa mission, en souffrant et en mourant, comme il le dira à ses disciples dans un dernier entretien (Lc 24, 44-46) qui fera écho à la première parole prononcée par lui au début de l'évangile de Luc : « Il faut que je sois chez mon Père » (Lc 2, 49).

Cet homme en route entre dans une maison, celle d'une femme qui l'y reçoit et qui s'appelle Marthe. Dans cette maison, il rencontre la sœur de Marthe, Marie ; cette rencontre et la relation qui en découle

sont le centre du récit qu'il nous faut lire maintenant. Il occupe les cinq derniers versets du chapitre 10 (38-42). Je lis la traduction d'Osty qui, pour le Nouveau Testament, est une des meilleures et que nous allons cependant trouver en défaut. Car ce texte si simple et abondamment commenté a été déformé, non seulement par les commentateurs, mais par les traducteurs. Ajoutons que le texte grec original comporte deux lectures différentes dans la phrase finale, phrase qui est la pointe du message de ce récit. Pour cette phrase, nous dirons comment la T.O.B. la traduit et la déforme, elle aussi. Lisons les versets 38 à 40 :

« (38) *Comme ils faisaient route, il entra dans un village, et une femme nommée Marthe le reçut dans sa maison.* (39) *Celle-ci avait une sœur appelée Marie qui, s'étant assise aux pieds du Seigneur, écoutait sa parole.* (40) *Marthe, elle, était absorbée par les multiples soins du service. Intervenant, elle dit : Seigneur, cela ne te fait rien que ma sœur me laisse ainsi servir toute seule ? Dis-lui donc de m'aider !* »

Aux versets 41 et 42, nous écouterons la réponse de l'homme que Marthe appelle Seigneur et dont Marie écoutait silencieusement la parole quand Marthe est intervenue. Mais avant d'entendre celui qui a interrompu sa marche pour être présent aux deux sœurs qui l'accueillent, notons la différence dans l'accueil de celles-ci.

Marthe accueille son hôte avec honneur, la réputation de celui-ci étant celle d'un « prophète puissant en action et en parole » aux yeux de tout le peuple (Lc 24, 19). Mais quelle relation naît de cette rencontre ? Si c'est elle qui l'a invité dans sa maison, est-ce seulement pour le servir comme un hôte ordinaire et mettre son honneur à l'avoir bien reçu ? Elle pense qu'il a besoin de ses services ; elle ne lui demande pas ce qu'il désire. Or ce que désire ce prophète, Marie l'a compris mieux que sa sœur, parce qu'elle désirait cette présence du prophète pour recevoir ce qu'il désirait lui donner.

celle qui écoute et celle qui se trouble

Dès lors, une relation nouvelle naît entre le prophète et celle qui devient sa disciple en s'ouvrant à sa parole, à l'action de cette parole qui appelle une réponse et qui la suscite. De la présence du prophète, Marie comprend le sens : elle est appelée à « jouir » de cette présence, en écoutant sa parole. Elle entend ce verbe à l'impératif : « Jouis ! » ;

et elle répond par un consentement qu'exprime tout son être et que pourrait formuler cette affirmation : « J'ouïs », du verbe « ouïr »; autrement dit : « J'écoute. » S'il y a jeu de mots, il est significatif. Le « j'ouïs » de la réponse, en faisant écho au « jouis » de l'appel par lequel se manifeste la présence, nous mène au cœur de notre recherche et au seuil de la réponse du Seigneur à Marthe.

Revenons à cette femme et à la façon dont elle accueille la présence de son hôte. Rappelons d'abord son *intervention* et le *service* qui l'a absorbée avant qu'elle n'intervienne par une « interpellation » qui, tout en visant sa sœur, atteint aussi le Seigneur. Voici d'abord le *service*. Elle l'accomplit parce qu'elle « a » un invité de marque ; nous sommes dans l'ordre de l'avoir ; il faut que l'invité « ait » tout ce qu'il lui faut. Elle ne semble pas se soucier d'être présente à son invité autrement que par ses services ; ceux-ci « l'absorbent ». Ce verbe par lequel Osty définit l'attitude de Marthe, traduit assez bien le mot grec *(perispaô)* qui décrit Marthe comme centrée sur son service ; elle en fait beaucoup, sans aucun souci de jouir de la présence de celui qu'elle sert. Et sa sœur ne fait rien, la laissant servir seule.

De là l'*inter*vention : elle vient interrompre la relation née entre le prophète et sa sœur qui l'écoute. Loin de faire quelque chose, Marie est assise pour ouïr la parole de celui qui lui donne de jouir de sa présence. L'intervention est une *inter*pellation du Seigneur qui est invité à se soucier de ce que Marthe fait, invité aussi à mettre fin à la parole par laquelle il transforme celle qui l'écoute et qui accueille en elle sa présence.

Le Seigneur répond en appelant Marthe par son nom, qu'il répète deux fois. La répétition est intentionnelle, sans aucun doute ; chacun des deux appels prend son sens, grâce aux deux verbes qui vont suivre : « *Tu te soucies et tu t'agites pour beaucoup de choses* ». Ainsi traduit Osty. Mais le deuxième verbe *(thorubeô)* ne signifie pas seulement l'agitation ; il désigne le bruit qu'elle produit. Il faudrait traduire : « *Pour beaucoup de choses, tu te fais du souci et tu jettes le trouble* ». Du souci qui l'absorbe, Marthe est appelée à sortir pour rentrer en elle-même, pour se retrouver et redevenir capable d'une rencontre. A ce premier appel, succède le second, invitation à cesser d'interrompre la communication de sa sœur avec celui qu'elle écoute. Autrement dit : « Marthe, redeviens présente. Marthe, cesse de faire obstacle à la présence mutuelle réalisée par ma relation avec ta sœur Marie ».

ce que dit le seigneur

La réponse du Seigneur n'est pas finie. Mais c'est là que le texte grec n'est plus uniforme. Voici comment Osty traduit la forme la plus longue : « *Pourtant il faut peu de chose, une seule même. C'est Marie qui a choisi la meilleure part ; elle ne lui sera pas enlevée* » (v. 42). Et voici comment la T.O.B. traduit la forme la plus courte du texte : « *Une seule chose est nécessaire. C'est bien Marie qui a choisi la meilleure part ; elle ne lui sera pas enlevée* ».

Ce qu'il faut noter d'abord, c'est que les deux traductions orientent le lecteur dans une mauvaise direction et que la leçon longue favorise cette mauvaise orientation. Mais la T.O.B., en traduisant la leçon courte, commet trois erreurs qui faussent la maxime finale, celle qui donne son sens à tout le récit. Précisons donc ce que le contexte invite à comprendre. Marthe a cru qu'il y avait beaucoup de choses à faire, beaucoup de choses à procurer à son hôte. Elle s'est cru permis de critiquer sa sœur qui, elle, a été attentive à la présence de cet hôte et lui a été présente, s'ouvrant à sa parole et devenant sa disciple.

Ce que dit le Seigneur, ce n'est pas que Marthe a fait trop de choses, alors que peu suffisait ; c'est qu'en se préoccupant de choses à faire, elle n'a pas pris conscience que ce qu'il « fallait » était d'un autre ordre. Le Seigneur ne parle donc pas de choses. Il ne parle pas davantage de ce qui serait « nécessaire », comme le dit la T.O.B. à la suite de la traduction latine : « *unum est necessarium* ».

Le grec : « *estin chréia* » (que rendrait bien le latin « *oportet* »), loin d'exprimer une nécessité, évoque un devoir proposé à une liberté. « Ce qu'il faut », c'est choisir, c'est choisir la part que Marie a choisie, part qui n'est pas une chose, part qui est unique. Elle ne peut donc être présentée comme la meilleure part ; elle est la « bonne » part, l'unique qu'il faille choisir, celle que nul ne peut retirer à qui l'a choisie. Cette dernière affirmation clôt la réponse faite à Marthe. Nous aurons à en préciser la portée.

Avant de quitter les trois personnes dont Luc nous raconte la rencontre, nous avons à nous demander si la réponse faite à Marthe contient uniquement l'indication de ce qu'il faut choisir, et la mise en lumière des choix opposés des deux sœurs ; Marthe ne reçoit-elle pas aussi un conseil positif, en même temps que la révélation de son erreur d'orientation ? Ce conseil assurément n'est pas explicite, pas

plus que n'a été explicite l'invitation à jouir de sa présence, faite par l'homme qui a quitté sa route pour entrer dans la maison de Marthe. Marie cependant a entendu l'impératif : « Jouis », et elle a répondu : « J'ouïs, j'écoute », consciente que c'était la condition pour que s'accomplisse la rencontre et qu'elle jouisse de cette présence, en même temps que l'hôte jouirait de la sienne.

Marthe a pu entendre un conseil implicite dans la description faite de son comportement : le Seigneur a dénoncé le souci dans lequel elle est enfermée par les multiples soins du service qui l'absorbent. Loin de vouloir en sortir elle voudrait que sa sœur y entre et s'y enferme. Donc, ce qu'il faut pour que Marthe puisse jouir comme sa sœur, c'est une rupture de l'engrenage de ses préoccupations, engrenage qui ne lui laisse aucun jeu ; ce qu'il faut, c'est introduire du « jeu » dans sa vie. Voilà ce qui lui est dit implicitement : « Joue, oui ! ».

Le « oui » qui souligne cet appel est bien nécessaire, comme il était nécessaire de répéter son nom : « Marthe, Marthe ! » pour faire revenir à elle celle que son souci de faire maintenait hors d'elle-même. « Joue. Oui. », c'est la condition pour être capable d'ouïr et pour parvenir à jouir.

II

ce qu'il faut c'est jouir

Ce récit nous a fait parcourir une première étape, grâce à ses personnages symboliques : un homme en route, une femme qui écoute, sa sœur qui ouvre sa maison, mais inconsciemment se ferme elle-même, ou plus exactement s'enferme hors d'elle-même.

Il nous faut parler de ces symboles, non pour les expliquer, mais pour discerner comment ils nous donnent accès au réel. Par les symboles, le réel nous fait signe. Est-il besoin de souligner qu'un signe n'est pas une chose ? Les choses sont multiples et les liens qui les unissent sont souvent nécessaires. Les signes sont multiples, eux aussi ; les liens qu'ils nous invitent à nouer avec le réel sont des relations qui dépendent pour une part de notre choix,

Revenons à la rencontre de notre trio et à ce qu'il symbolise. Un homme entre chez une femme ; il en rencontre une autre. Celle chez laquelle il est entré est hors d'elle-même ; loin de rencontrer l'homme

venu dans sa maison, elle tente d'interrompre la rencontre de sa sœur avec cet homme ; or cette rencontre, le récit entier le montre, est la part qu'il fallait choisir. Et dans cette rencontre, ce qui se révèle, c'est l'altérité fondamentale, celle de l'homme et de la femme, dont l'altérité est le principe de la relation réelle. Cette relation réelle, c'est dans l'histoire des personnes qu'elle peut s'établir. Pour qu'elle s'établisse, chaque personne a un rôle à jouer, grâce auquel l'homme et la femme vont tisser la trame de leur histoire ; et leur histoire, fruit du rôle qu'ils auront joué, sera le chemin où leur rencontre pourra s'accomplir. Accomplissement que nous avons désigné par le verbe : jouir.

Pour y parvenir, il faut que chacun joue un rôle. Le jouer suppose que chacun le reconnaisse comme le sien, et consente à le jouer.

le jeu des libertés et de l'altérité

« Jouer ou ne pas jouer ». Voilà la première question qui « se » pose, que nous en ayons ou non conscience. Voilà la première question qui nous est posée, que nous l'écoutions ou que nous refusions de l'écouter, lorsqu'elle « se » fait entendre.

Le jeu dont il s'agit est celui d'une altérité, celle de l'homme et de la femme. Il est celui de deux libertés, celle de l'homme et celle de la femme. L'un et l'autre ont à choisir d'être ce qu'ils sont, et d'être ce qu'ils sont l'un pour l'autre, d'accepter leur altérité et de trouver leur accomplissement par le jeu de leur rôle.

Leur rôle ? Précisons le sens de ce mot dans notre contexte. Il ne s'agit pas de théâtre. Il ne s'agit pas d'un masque qui indique la place que nous occupons dans la société et la fonction que nous y remplissons ; cela, c'est le personnage auquel les autres peuvent nous réduire et dans lequel nous pouvons nous-mêmes chercher un refuge. Le rôle de l'homme et de la femme, en tant que manifestation de leur altérité, est au contraire un rôle vital, celui dont l'exercice est à l'origine des relations personnelles, à l'origine des personnes que ces relations constituent.

Chacun de nous, en effet, est en relation avec la femme qui lui a donné naissance ; chacun est aussi en relation avec l'homme dont l'union avec cette femme a rendu celle-ci féconde. Des noms expriment ces diverses relations dont le réseau est le milieu vital où hom-

mes et femmes se développent dans leur altérité. Réseau : le mot peut évoquer un circuit dans lequel on est enfermé et où on ne peut que tourner en rond. Il n'y a alors aucun jeu qui rende possible un choix. Mais le mot peut aussi désigner ce qui permet de circuler en choisissant le but qui oriente la marche.

Les structures sociales peuvent assurément constituer un réseau du premier type, celui où l'on est le chaînon d'un engrenage. Mais les relations fondées sur l'altérité sexuelle humaine sont à l'origine du réseau où la femme et l'homme peuvent jouer leur vie, de génération en génération. Cela ne signifie pas que le jeu est facile. L'homme et la femme qui choisissent d'assumer leur rôle auront souvent à se débattre dans le réseau social où ils sont insérés. De là les débats qui, au niveau des sciences humaines, mettent en question la sexualité et les relations dont elle est la source.

Dans notre réflexion, si j'ai proposé pour point de départ l'altérité sexuelle, c'est qu'elle me semble symboliser la relation de l'homme avec le réel, car dans les deux cas l'accomplissement auquel il s'agit de parvenir est signifié par le verbe « jouir ».

Jouir. Un verbe. Que désigne-t-il ? Un état ou un acte ? Quelle conception de la vie est impliquée par la réponse à cette question ? Autrement dit, la vie sera-t-elle *conçue,* dans son déroulement actuel, comme tendue vers un état qui mettra fin à une marche, vers un repos qui constituera le bonheur et inaugurera une vie autre que la vie actuelle ? Ou bien, la vie sera-t-elle *vécue* comme une réalité dont l'expérience va nous faire découvrir, non pas comment la concevoir, mais plutôt comment l'inventer ? Dans ce deuxième cas, la vie actuelle ne serait plus une marche menant à un terme où elle cessera, mais la découverte d'un chemin où nous sommes appelés à demeurer et à demeurer en marche.

La question que je pose sur le verbe jouir apparaît donc comme une question sur le sens de la vie, le mot « sens » ayant ici toute sa force. Il s'agit du sens à donner à la vie, de l'orientation à choisir dans notre vie, afin de découvrir ce que signifie vivre, afin de découvrir la vérité de la vie, afin de vivre en vérité. Nous sommes à un carrefour où se décide ce qui constitue notre quête. Sommes-nous en quête d'un savoir à acquérir ? Sommes-nous en quête de ce savoir-vivre qui se nomme sagesse, autrement dit « *sophie* » et que la philosophie cherche en l'aimant ?

C'est dans la lumière de ces questions que nous allons parcourir la dernière étape de notre recherche sur « ce qu'il faut ». Le mot de *lumière,* que je prononce en le liant au mot de *question,* doit être souligné. Par lui, j'exprime mon espérance que nous sommes en face de vraies questions, de celles que la vérité nous pose, par lesquelles la vérité nous fait parler et écouter. De telles questions sont lumineuses.

La première est : « Qu'est-ce que veut dire : jouir ? » ou : « Qu'est-ce que je veux dire en affirmant : ce qu'il faut, c'est jouir ? ».

Un des aspects de la réponse est de situer la jouissance par rapport au plaisir et au bonheur. Sur ce point, il est utile de se référer à la psychanalyse et je vous renvoie en particulier au livre d'Alain Juranville : *Lacan et la philosophie* [1]; dans ce livre admirablement construit, vous trouvez un paragraphe consacré à la jouissance, mais, depuis le début du chapitre, il est question de la jouissance et de sa distinction du plaisir : « Le thème de la sexualité dans la jouissance sexuelle est au cœur de la théorie lacanienne du désir. Il n'y a de jouissance que de la vérité, et il faut distinguer plaisir et jouissance. La pulsion comme telle conduit au plaisir et non à la jouissance. Mais la forme fondamentale de la jouissance est sexuelle » (p. 170). Et dès le début du livre est affirmé le lien entre vérité et jouissance dans la conception lacanienne, dont le concept primordial est le concept de « réel » (pp. 6-8).

la jouissance et le bonheur : les confusions d'augustin

Personnellement, pour distinguer la jouissance, du plaisir et du bonheur, j'ai recours à un critère proposé par saint Augustin, dans *De doctrina christiana* [2]. Augustin oppose « jouir » *(frui)* à « user de » *(uti).* Pour distinguer ces deux actes, il définit leur objet respectif ; chacun d'eux met l'homme en relation avec des réalités d'ordre différent. Les réalités dont je peux jouir sont celles qui peuvent être aimées pour elles-mêmes. Les autres, celles dont je peux user, sont des moyens pour obtenir les premières. Je n'aime pas ces moyens pour eux-mêmes ; je les utilise pour parvenir à ce que j'aime.

1. Paris, Presses Universitaires de France, 1984. Cf. II° partie, ch. 4, « Le désir et l'objet », § 35, pp. 226-227.

2. Saint AUGUSTIN, **Le Magistère chrétien,** Paris, Desclée de Brouwer, 1949 (Bibliothèque augustinienne, t. XI). Cf. « La Doctrine chrétienne », ch. I, § 4, p. 185. Juranville cite d'ailleurs ce texte, p. 223.

Augustin précise ensuite en quoi consiste l'acte de jouir et quelle relation il établit entre celui qui jouit et la réalité dont il jouit. L'acte de jouir est fondé sur un acte d'amour ; il met en relation avec une réalité qui, par elle-même, suscite l'amour, donc que je peux aimer pour elle-même. Quant à la relation qui se noue dans l'acte de jouir, c'est l'intimité avec la réalité aimée : Augustin la désigne par le mot *inhaerere*. Le traduire par « s'attacher à », comme on le fait ordinairement, me semble insuffisant ; cela correspondrait à *adhaerere*. Il ne s'agit pas seulement d'adhésion, mais d'accès à l'intérieur de la réalité aimée, ce que j'exprime par le mot d'intimité.

La phrase d'Augustin parle d'ailleurs par sa structure, autant que par les mots employés. Ecoutons-la : « *Frui est amore alicui rei inhaerere propter seipsam* [3]. Cette phrase réunit trois affirmations : « Pour jouir, il faut aimer une réalité ; cet amour réalise ce qui constitue la jouissance, à savoir l'intimité ; cet amour a pour cause la réalité dont il donne de jouir ». Comment ne pas goûter la densité lumineuse de la maxime augustinienne ?

Ayant donné un critère pour distinguer la jouissance de ce qui pourrait être confondu avec elle, Augustin applique ce critère à notre vie ; il symbolise celle-ci par un voyage qui nous mènerait dans notre patrie, patrie qui représente la réalité dont nous devons jouir ; il précise que, durant notre pérégrination, notre vie ne peut être heureuse ; nous désirons donc rentrer dans notre patrie pour en jouir et, pour cela, user de moyens de locomotion. Mais il signale une perversion possible, qui consisterait à transformer en jouissance l'usage des véhicules qui nous portent : nous serions détournés par là du but du voyage, détournement pervers car il nous aliénerait en nous rendant étrangers à la patrie dont nous avons à jouir pour être heureux. De cette présentation symbolique de notre vie, Augustin tire la conclusion suivante : notre devoir est de ne pas jouir, mais seulement d'user des réalités corporelles et temporelles de ce monde, pour pouvoir devenir heureux en saisissant les réalités éternelles et spirituelles.

En écoutant Augustin faire cette application de son critère, qui est vrai, comment ne pas prendre conscience qu'il le fausse radicalement ? Nous venons de l'entendre dénoncer la perversion qui consisterait à jouir de ce dont il faut seulement user. Un tel avertissement

3. L'édition citée traduit : « *Jouir, c'est s'attacher à une chose par amour pour elle-même* ».

est utile. Mais sur quoi Augustin le fonde-t-il ? Sur une confusion : au lieu de viser à jouir d'une réalité aimable en l'aimant, nous sommes invités maintenant à saisir des réalités qui nous rendront heureux. L'acte de jouir est confondu avec l'état de bonheur ; et on parviendrait à ce bonheur par la saisie de réalités éternelles, hors de ce monde, tandis que l'acte de jouir avait été désigné comme le fruit de l'amour des réalités aimables par elles-mêmes, nullement présentées comme hors de ce monde.

Comment Augustin en est-il venu à une telle confusion ? En réduisant tous les biens autres que le souverain bien, toutes les réalités autres que les réalités éternelles, à être des moyens dont il faut user pour parvenir au bonheur que nous trouverons en saisissant le souverain bien, le seul dont il faille jouir. Et en plusieurs occasions, Augustin affirme l'équivalence des deux expressions : « avoir » le souverain bien ou en « jouir »; *habere* et *frui* semblent interchangeables. Faut-il ajouter que cette perspective est celle de beaucoup de nos contemporains qui croient en l'Evangile ? Mais cette perspective, que nous en ayons conscience ou non, risque de pervertir la vie humaine, précisément en tant qu'elle est voyage, recherche, devenir ; car elle ne peut être tout cela que si est déjà présent ce qu'elle cherche et que si elle peut être déjà accueil de cette présence.

Pour éviter cette perversion, nous avons choisi une perspective tout autre, celle où le souverain bien ne dévalorise pas les autres biens, celle où l'acte de jouir des êtres qui sont à aimer pour eux-mêmes est un acte qui donne à notre vie son sens dans le présent. Adopter cette perspective, c'est être à l'écoute de la vérité, devenir témoin de cette vérité. C'est vivre en relation avec le réel auquel la vérité nous donne accès, le réel qui, seul, demeure.

la jouissance et l'amour

C'est ce qu'il faut maintenant mettre en lumière, en approfondissant un thème déjà proposé, celui de l'*altérité,* et en développant le thème que notre titre annonçait et auquel nous nous sommes contentés jusqu'ici de faire allusion : celui de la *présence.*

Partons de l'altérité sexuelle, altérité fondamentale. Principe de la relation entre l'homme et la femme, cette altérité rend possible une rencontre qui s'accomplira dans l'acte de jouir, acte que nous pouvons désigner par le mot de jouissance, à condition de ne pas le

réduire au sens que lui donne le langage courant : celui de plaisir, la satisfaction d'une pulsion. Si le plaisir peut résulter de l'activité sexuelle, il ne constitue pas la jouissance au sens actif dont nous parlons. Analyser cette jouissance est le chemin concret par lequel il est bon de passer pour discerner ce qui constitue la jouissance humaine, même dans ses formes les plus parfaites, les plus pures de toute possessivité, celles qui seront aussi les plus fécondes en étant principe de communion entre les personnes.

Pour l'analyse de la jouissance sexuelle, je vous renvoie au livre de Serge Leclaire : *Psychanalyser,* notamment son chapitre 6 sur l'inconscient [4]. Je n'en rappelle ici que l'essentiel. Etudiant les rapports du fait de la jouissance avec la fonction du sujet, il écrit : « Le sujet est cette fonction qui peut se définir par l'affirmation et l'effacement alternatif de l'annulation qu'est la jouissance » (pp. 132-133). Il souligne que cette affirmation et cet effacement constituent une pulsation difficile à concevoir. En effet, parole et jouissance s'excluent. Le sujet ne peut rien dire de la jouissance, si celle-ci est son annulation ; mais la parole par laquelle le sujet se dit annulé dans la jouissance efface cette annulation (p. 137).

La jouissance apparaît donc non réductible à ce que nous en concevons ; mais quand elle est vécue, on peut en percevoir le fruit. Ce fruit n'est pas une fusion ; il est une union qui, pour être plénière, n'abolit cependant pas la distinction de ceux qu'elle unit, bien au contraire. Car chacune des personnes qu'elle unit y trouve son accomplissement si, comme le dit Augustin, cette jouissance est l'intimité réalisée par leur amour mutuel.

Amour mutuel : ces deux mots sont la clef du mystère qu'est la jouissance. Grâce à eux, nous pouvons donner au critère de saint Augustin une meilleure forme et le rendre plus efficace dans notre quête du réel, quête dans laquelle l'intelligence est aussi insuffisante que nécessaire, pour communier à ce réel.

Jouir et user : ce sont des actes dont le second ne doit avoir pour objet que les choses, tandis que le premier met en relation les personnes, seules réalités qui puissent être à la fois aimables et aimantes. Il devient donc clair que le danger, pour nous, n'est pas de chercher à jouir des choses dont il faut seulement user ; une telle recherche se révélerait vite illusoire, car il est impossible de trouver dans cette

4. Paris, Editions du Seuil, 1968.

direction une source de jouissance. Cela ne veut pas dire que l'illusion ne soit pas possible ; il est au contraire manifeste qu'elle est fréquente. Cela veut dire que l'illusion résulte d'une confusion entre jouissance et possession.

Le vrai danger est inverse : il est dans le désir d'user des personnes pour se procurer une jouissance, désir fondé sur une autre confusion, celle de la jouissance avec le plaisir. Le danger est d'asservir les personnes pour se procurer du plaisir.

Formulons maintenant une distinction importante. Il y a deux formes d'altérité : l'une sépare les choses et les personnes, en tant qu'elles sont des réalités d'ordre différent ; la deuxième établit entre les personnes une distinction grâce à laquelle peuvent s'instaurer, et le dialogue qui donne accès à la vérité, et cette communion que réalise l'acte de jouir, fruit de l'amour. Par ce dialogue et cette communion, les personnes parviennent à être en relation avec le réel.

le mystère de la présence

Le moment est venu de préciser la place des choses dans les relations entre les personnes, pour éviter de confondre les corps des personnes avec les choses. Entre l'ordre des personnes et celui des choses, il y a en effet des formes diverses de communication. Les personnes peuvent utiliser les choses et les posséder, et certains manques peuvent, de ce fait, être comblés. Notons que le savoir joue un rôle dans cette maîtrise des personnes sur les choses ; mais ce savoir, comme le pouvoir qu'il donne à l'homme d'exercer sur le monde des choses, reste de l'ordre de l'avoir ; il ne donne pas accès au réel, celui-ci demeurant inaccessible à toute recherche visant à le posséder.

Mais l'utilisation des choses par les personnes peut prendre une autre forme que la possession. Les choses peuvent devenir des signes et, à ce titre, être introduites dans les relations interpersonnelles ; ce que j'exprimerai en employant les mots de *signifiant* et de *signifié* selon une acception particulière. Sans doute l'acception très simple selon laquelle je m'en sers est-elle différente de celle qui leur est conférée dans la perspective psychanalytique lacanienne ; peut-être ne lui est-elle pas absolument étrangère. Je donne au mot *signifiant* son sens étymologique ; il désigne la personne qui fait un signe, qui le produit. Le *signifié,* c'est la chose dont la personne fait un signe,

qui est produite comme signe. Nous avons là une relation dans laquelle est produite une transformation, effet du don fait par une personne à une chose : le don d'un sens qui fait d'elle un signe.

La production du signe, la transformation de la chose par la personne qui lui donne sens, est un acte qui fonde une relation entre une réalité de ce monde et le réel, ce réel qui n'est pas un autre monde, mais qui est autre que le monde. J'ajoute que, pour moi, ce réel n'est pas plus hors du monde que le monde n'est hors du réel. Ce réel, c'est en effet la personne à qui est fait le signe, en vue de qui il est produit ; cette personne, précisément en tant qu'elle est « autre » que moi, me fait face comme le réel. Elle est, comme lui, inaccessible à toute recherche prétendant parvenir à la posséder. Mais nous pouvons entrer en communication au moyen de signes, au moyen des réalités de ce monde dont nous faisons des signes.

Car le monde est fait pour devenir le signe du réel et le rôle des personnes est d'être les artisans de ce devenir en donnant au monde un sens, en en faisant un langage. Remplir ce rôle, produire ce langage, c'est être poète, c'est collaborer à faire du monde une œuvre d'art, c'est révéler qu'il est fait pour devenir signe du réel par nous et pour nous.

Nous avons vu qu'il ne fallait pas confondre les corps des personnes avec les choses. En effet, les personnes humaines n'ont pas à user de leurs corps, ni à lui donner un sens pour en faire un signe ; c'est au contraire grâce à lui qu'elles peuvent se faire signe l'une à l'autre ; c'est grâce à lui qu'elles peuvent s'exprimer et se parler. Le corps joue donc un rôle dans l'amour humain et dans l'acte de jouir où cet amour s'accomplit. Parler de cet acte, c'est dépasser l'ordre des choses auquel préside la nécessité ; c'est accéder au cœur de l'ordre des personnes et de leur liberté. C'est parvenir à la source de la jouissance, au mystère de la *présence.*

Parler de la présence, c'est parler de l'*autre* et de notre relation avec cet autre qui est une personne. C'est donc entrer dans un domaine d'où est exclu le « on » impersonnel, et où n'ont accès que le « je » et le « tu », dans un domaine où leur dialogue leur fait prendre conscience de leur altérité ; dans ce dialogue, chacun découvre la vérité de l'autre : l'autre est un Tu et n'est pas ce que Je suis. Parler de la présence, ce n'est pas parler d'une chose, d'une substance que je rencontrerais comme purement juxtaposée, à la fois extérieure et impénétrable. C'est parler d'une personne dont j'ai entendu l'appel et que je puis appeler ; et nous nous disons « Tu ».

La présence est le fruit d'une rencontre. Elle est le principe d'une recherche qui sera appel et écoute. Elle est le désir d'une intimité, désir qui se traduit par une ouverture à l'autre et une offrande à l'autre.

La présence, c'est ce qui suscite mon attente et ce que manifeste mon attention. Je suis dans l'attente d'une présence unique, celle dont il me faut jouir. Je suis attentif à cette présence unique, qui demeure encore invisible, mais dont l'absence déjà me parle et que je manifeste, comme présente, en l'écoutant. Mais il y a du jeu entre ouïr et jouir ; pour passer de l'un à l'autre, il faut dire « oui » à la parole entendue. Ce « oui » doit être sans cesse renouvelé ; il faut dire « oui » à l'ouverture qui m'est demandée, « oui » au don qui m'est offert.

« Joue : oui ». Jusqu'ici dans cette formule, le « oui » n'exprimait qu'une insistance soulignant l'invitation à jouer ; non seulement tu peux jouer, mais il le faut ; oui, c'est le choix à faire. Maintenant, ce oui prend un sens nouveau ; il devient une indication qui oriente notre jeu : « Joue ta vie sur le oui »; que ta vie soit un oui à la présence qui le suscite et qui l'attend. Cette présence, celle dont je puis jouir, n'est pas celle d'un Autre, avec un A majuscule, qui serait la seule dont je puisse jouir. Si nous parlons « d'*une* présence dont je puis jouir », ce n'est pas pour suggérer qu'il n'y en a qu'une seule, c'est pour affirmer qu'elle est « singulière ».

Ce point est capital. La présence signifie la relation qui unit deux personnes dans leur singularité concrète sans diminuer leur altérité. Deux mots qui font écho au mot de présence éclairent cette relation : le verbe *présenter* et le substantif *présent*. Présenter, c'est l'acte qui offre. Le présent, c'est le don qui est offert. Le mot présence implique les deux autres : il caractérise une personne comme disponible, comme offerte, comme ouverte actuellement au don qui réaliserait une communion. La présence est à la fois ce qui situe quelqu'un dans un moment du temps présent, et ce qui nous donne accès à une autre durée : celle des relations qui demeurent, celle dans laquelle les relations sont toujours nouvelles.

Une présence singulière : telle est la présence de l'autre dont je puis jouir, de l'autre dont l'altérité est inaccessible à toute possessivité qui ferait de lui une chose, de l'autre dont l'intimité est ouverte au don que je puis lui faire de moi-même en l'aimant. Qu'une présence soit singulière, cela ne signifie pas qu'elle mette en relation deux solitaires. Car le dialogue qu'elle inaugure nous met toujours en présence d'un tiers, ce tiers qui est la vérité. Oui, ce tiers est toujours

présent dans un dialogue vrai, celui où chacun des interlocuteurs s'exprime pour l'autre. Par leur dialogue, ils sont témoins de la vérité qui les unit et dont ils peuvent jouir, et par leur témoignage, ils sont présents à ceux devant qui ils le portent.

La présence dont je puis jouir, c'est aussi celle de la vérité que je cherche avec l'autre et qui est déjà présente dans notre dialogue, puisque c'est elle qui nous fait parler et écouter. Jouir de la vérité, c'est l'acte vers lequel tend toute personne qui la cherche parce qu'elle lui manque. Sous cet aspect de manque, une telle personne est symbolisée par « la femme ». De fait, dans le récit qui nous a servi de point de départ, c'est une femme qui tient ce rôle, c'est Marie.

Mais chercher à jouir de la vérité, ce n'est pas désirer combler un manque en la possédant ; c'est désirer rester ouvert au don qu'elle veut nous faire d'elle-même. Sous cet aspect de don, la vérité est symbolisée par « l'homme ». Dans notre récit, l'homme qui tient le rôle de la vérité, c'est l'homme en route qui parle à Marie, l'homme en quête de celle à qui il pourra se donner pour qu'elle jouisse de sa présence et pour qu'il puisse la faire entrer dans sa joie.

Nous voici revenus dans la maison où, tandis que Marthe veut se rendre utile, Marie jouit de la présence de l'homme venu porter une Parole qui peut rendre féconde celle qui l'écoute. La relation qui est le fruit de cette rencontre est ce que symbolise l'union conjugale.

conclusion : jouir de la vérité

Le moment est venu de dire brièvement quel mouvement unit les mots de notre titre : « une présence dont je puis jouir ». Nous le ferons en distinguant bonheur et jouissance. Du même coup, nous exprimerons le sens de notre recherche.

Le bonheur, c'est ce qui donne à une heure d'être bonne, et ce peut être l'heure présente. Le bonheur, c'est ce qui rend l'homme béat, grâce à une plénitude qui consiste, non à le combler, mais à l'ouvrir et à le garder ouvert. Dans la solitude, l'homme peut être un individu comblé, mais il ne peut devenir une personne qui s'ouvre à la relation avec l'autre et que cette relation garde ouverte. C'est ce que signifie la parole : « Bienheureux les pauvres », c'est-à-dire bienheureux ceux qui consentent à être présents aux autres. Ce consentement ouvre à la relation dont l'accomplissement est l'acte de jouir.

Ce consentement, ce « oui », naît de l'écoute ; il est principe de jeu, le jeu de la vie, dans lequel s'invente l'altérité. Ce « oui » se consomme par l'amour, dans l'acte où je jouis de la présence singulière d'un autre. A cet acte qui est libre, et qui est accueil en même temps que don, l'Autre avec un A majuscule est toujours présent comme source du réel, comme source dont le jaillissement m'attire, comme source à l'attrait de laquelle j'ai à consentir.

« Une présence dont je puis jouir », c'est d'abord celle de l'autre ; c'est une présence avec laquelle je suis en relation, comme l'indique le pronom relatif « dont »; cette relation me constitue comme « je » et m'ouvre au « Tu » qui est l'autre ; cette relation est déclarée possible, « je puis », pour signifier que l'acte de jouir est un acte libre. Il m'est offert pour qu'en l'accomplissant, je choisisse de m'accomplir en communiant avec l'autre qui l'accomplit avec moi. Tel est le mouvement qui me conduit à ce qu'il faut uniquement chercher.

Nous laisserons le dernier mot à Augustin qui, dans les *Confessions,* témoigne ainsi : « *Beata vita est gaudium de veritate* » (X, 33). Pour rendre la force des mots latins, nous proposons cette traduction : « La béatitude vécue, c'est la joie dont la source est la vérité ». Je reprendrais volontiers la formule en remplaçant *gaudium* par *gaudere* et en disant : « La béatitude vécue, c'est jouir de la vérité », c'est communier au réel en communiant aux autres et au grand Autre qui est présent dans tous les autres, et finalement découvrir le vrai Nom de cet Autre et le lui donner, comme nous y invite l'homme en route, l'homme qui est la route.

marc-françois lacan

la Parole sur le divan ?

La parole de l'homme, chargée de son désir illimité, rencontre dans la foi la Parole de Dieu, mais tend à se l'assimiler dans sa quête illusoire du même. Seule l'expérience du Dieu Autre renvoie l'homme à son humanité véritable. Lorsqu'il lit l'Ecriture et les théologiens qui l'interprètent, le psychanalyste entend ce débat entre la recherche d'un Dieu façonné par nos projections, qui comblerait nos désirs pour compenser la dure réalité, et celui qui nous ouvre à une vérité toujours en devenir. S'il est croyant, il cherche à découvrir la Parole jamais possédée, toujours fécondante. Et quand il se tourne vers la Tradition, ce surmoi collectif des croyants, il y repère ce même débat et comment y travaille l'inconscient. Les discours d'Eglise sur la femme en sont un excellent exemple.

> *« Au commencement était le Verbe... et le Verbe était Dieu... Tout fut par lui... Le monde ne l'a pas reconnu... A ceux qui l'ont reçu, ceux qui croient en son nom, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu. Ceux-là ne sont pas nés du sang, ni d'un vouloir de chair, ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu. Et le Verbe fut chair et il a habité parmi nous et nous avons vu sa gloire, cette gloire que, Fils unique plein de grâce et de vérité, il tient du Père... Personne n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous l'a dévoilé. »*

(Extraits du prologue de l'Evangile selon saint Jean)

le désir et la Parole

L'humain, être de désir, de sang et de chair : formule par laquelle la psychanalyse pourrait exprimer que l'homme est puissamment animé, à tous les niveaux de sa croissance et de son activité, tant physiques que spirituelles, par cette aspiration à atteindre la toute-puissance, la totalité, l'absolu. Il ne s'agit pas des besoins, ceux-ci n'étant que de lointains rejetons du désir qui peuvent trouver satisfaction concrète. Mais bien d'une sorte de nostalgie de paradis perdu ou à trouver, nostalgie inconsciente qui, dans la confrontation avec la dure réalité, pousse continuellement le sujet à transgresser celle-ci par ses fantasmes illimités (auxquels la publicité sait si bien s'adresser), comme on les voit à l'œuvre dans certains rêves où le temps et l'espace n'ont plus de rôle.

L'analyse dévoile du désir qui, s'exprimant de façon latente dans la parole, au sens large et profond du terme, prend la forme de demande. Or, comme le disait Lacan, « toute demande est, en son fond, demande d'amour ».

Pour le croyant, c'est par la Parole que Dieu a créé, se révèle et libère : le Verbe incarné. Ainsi, dans la foi, la parole humaine se rencontre avec la Parole de Dieu. Rencontre conflictuelle dès lors que le désir, dans l'illusion de son accomplissement, tord cette Parole à son gré pour se l'assimiler. A moins que le croyant, mûri par sa croissance psychique au contact de la réalité limitée, se soit structuré au travers de la « castration symbolique », qu'il ait intégré sa finitude et soit devenu capable de dialogue dans sa différence d'avec l'autre ; mais une différence qui, si elle est source de vie et d'échange, demeure à jamais un obstacle pour le désir dans sa quête de fusion et de plénitude, dans sa recherche du « même ». Ainsi, dans la relation à l'autre, il y a de la résistance — de moi, de l'autre — tout comme, dans la lecture, le texte résiste à être purement et simplement assimilé. Il ouvre, il questionne, il donne, il refuse, il modifie ; il faut aller plus loin.

On pourrait donc parler de deux religions toujours à l'œuvre dans le croyant : celle qui tente de s'assimiler Dieu, de le devenir dans l'illusion de la réalisation du désir ; et celle qui, par la rencontre du Dieu-Autre, ancre l'homme dans son humanité véritable. L'écoute psychanalytique est l'écoute de ce conflit, qu'il se formule en langage religieux ou en tout autre [1].

psychanalyse et parole écrite

La psychanalyse est-elle applicable à des textes ? Il convient de rappeler qu'elle est avant tout une relation vivante, un travail à deux, à partir de ce qui s'exprime par la parole *hic et nunc*. Elle n'opère qu'au travers du transfert et du contre-transfert, faisant éclater l'ancien et le répétitif des vécus relationnels pour les ouvrir à du nouveau, à un devenir [2].

1. Sur ce thème difficile du désir et de la parole, on lira avec profit l'ouvrage de Louis BEIRNAERT : **Aux frontières de l'acte analytique. La Bible, saint Ignace, Freud et Lacan**, Paris, Seuil, 1987.

2. J'ai développé ce thème dans « Narration et psychanalyse », **La narration. Quand le récit devient communication** (ouvrage collectif sous la direction de P. BÜHLER et J.-F. HABERMACHER), Genève, Labor et Fides, 1988, pp. 179-189, ainsi que dans « Envelopper l'absence », **Revue Française de Psychanalyse**, t. 53, 1, 1989, pp. 499-501.

Secondairement, la psychanalyse peut s'élaborer en théorie, pour les besoins de la communication, de l'étude et de la recherche. Mais la théorie psychanalytique ne devrait jamais être comprise ni utilisée comme un discours de vérité tenu sur d'autres discours, sur des personnes ou sur des faits. Il ne peut s'agir, en théorie psychanalytique, que de l'expression plus ou moins savante d'une écoute qui, dans la parole, s'est exercée à repérer l'œuvre de l'inconscient.

Il est, dès lors, périlleux et peut-être même impossible d'« appliquer » la théorie psychanalytique à un texte, à la manière d'une grille de lecture. Tout au plus peut-on « écouter », au fil du texte, ce qui s'exprime de façon latente derrière l'écrit manifeste. Mais en faisant cela, il convient de savoir que nos projections seront ici plus à craindre encore qu'ailleurs et qu'à les dépister, nous apprendrons davantage sur nous-mêmes que du texte et de son auteur. Au contraire de la séance analytique, en effet, l'auteur de la parole écrite n'est pas là pour confirmer, infirmer ou faire résonner nos interprétations.

Il semble possible tout de même de lire un texte en se laissant aller à une écoute souple (flottante, dit-on en analyse), favorisant les associations libres et de discerner en soi ce que la parole écrite de l'auteur suscite par le « dialogue des inconscients » et des fantasmes. Et peut-être alors, de restituer quelque chose qui, sans être littéralement transcrit, s'exprime toutefois de son auteur pour l'oreille de l'analyste.

Devant un même verre de vin, les perceptions seront différentes pour un chimiste qui en analyse le contenu, un convive qui le boit tout en conversant, l'œnologue qui le déguste, ou chez l'ivrogne qui déplore de le vider trop vite. Et chacun, au contact du même vin, en recevra d'autres propriétés sans pouvoir pour autant prétendre le connaître en vérité, ni que ce qu'il en éprouve est plus juste que ce qu'en dit l'autre. De même, le psychanalyste qui livre ses associations à propos d'un texte ne fait que proposer de cet écrit une interprétation qui lui est propre, celle qui privilégie les dimensions inconscientes du discours infiltrant la rédaction.

la bible, la théologie et les psychanalystes

Lorsqu'il est dit que la Bible véhicule la Parole de Dieu et qu'il est constaté que ses livres créent, suscitent, libèrent, regroupent — ou bien divisent, enferment, condamnent et tuent — depuis des

millénaires, alors, évidemment, l'oreille psychanalytique est tout particulièrement mise en alerte. Beaucoup de psychanalystes ont pris la plume pour livrer leurs associations à son propos. D'autant plus que, dans ces Ecritures-là, ils découvrent une anthropologie très proche de celle à laquelle, dans la lignée freudienne, ils ont été habitués à se référer pour accueillir les êtres qui se confient à eux.

On l'a dit, Freud est incontestablement un héritier de la culture judéo-chrétienne : pour lui, comme pour elle, l'être humain forme un tout dans lequel le corps et l'esprit sont indissociables, quoique distincts ; en qui l'un et l'autre animent sans cesse ce qui est appelé à devenir une personne, toujours conflictuelle et destinée à la relation singulière et communautaire ; avec pour référence ultime, mais posée dès l'origine, cette Vérité, ce Verbe par qui tout fut créé, qui l'attire et lui échappe dans la quête de son désir et les chemins variés que prend celui-ci. Sur ce point, l'athéisme souvent polémique de Freud est secondaire.

Si cette Parole — un tel dire sur l'homme et sur Dieu qui, même incarné en Jésus Christ, se dérobe toujours à l'emprise possessive — alerte le psychanalyste, celui-ci peut ensuite écouter aussi la voix des théologiens qui se sont penchés au long des siècles sur cette même Ecriture. Psychanalyse et théologie sont toutes deux disciplines de l'interprétation davantage que sciences. Mais si les deux opèrent au moyen d'une logique du langage, cherchant à discerner le message fondamental du texte, les critères de référence vont différer. Là où la théologie mettra en évidence une logique consciente, recherchera des cohérences selon les sources et les époques en s'aidant des données de sciences adjuvantes, telles que l'histoire et la philologie, par exemple, le psychanalyste, lui, portera son attention sur le discours latent tel qu'il le surprend au travers des vides, des contradictions, des insistances peut-être défensives, en s'appuyant sur ce qu'il connaît de ces choses par l'analyse de son propre inconscient et de celui de ses patients.

Avec ceux des théologiens qui y sont sensibles, il sera particulièrement intrigué par les mouvances, au fil des siècles, de ce que l'Eglise appelle « la Tradition » — comme si elle était une. Son expérience spécifique de l'être humain et de ses expressions culturelles, de ses nécessités civilisatrices oscillantes en grands mouvements pendulaires — à la manière de « retours de refoulés » successifs et

inverses — contribuera à la compréhension de ce phénomène si étrange, à première vue, qu'est le besoin de croire à l'unité de la réception d'une Parole (certes toujours la même, du moins dans ses textes d'origine), alors qu'à l'évidence elle a été comprise diversement au fil des siècles et utilisée à des fins variées, voire contraires, au gré des cultures, des angoisses et des désirs humains, des pressions de l'inconscient collectif.

Un exemple, central ! : Jésus Christ, que l'Epitre aux Hébreux dit être « le même hier, aujourd'hui et toujours », a été rencontré, désiré, présenté au travers d'images si diverses que l'on a tout pu faire et dire en son nom. Du modèle de moine à l'amant mystique (ou non), du roi soutenant le pouvoir établi au révolutionnaire subversif, du maître d'une morale étouffante au psychanalyste libérateur, chaque époque, selon l'évolution des mentalités et les contextes socio-culturels, trouvera dans les Ecritures de quoi justifier les aspirations dominantes [3].

tradition et surmoi

Un étudiant me demandait récemment si l'on ne pourrait pas faire un parallèle entre la Tradition et le surmoi. Cette suggestion me paraît parfaitement adéquate. En effet, le surmoi de chaque individu hérite de ceux de la lignée parentale, tout imprégnée des caractéristiques du milieu et de la culture ambiante, fluctuant au gré des époques et des civilisations. Mais le noyau du surmoi, tant individuel que collectif, est essentiellement façonné de l'intérieur et sert à réguler l'économie psychique, tiraillée qu'elle est entre les pressions pulsionnelles et les exigences réelles ou imaginées des figures d'autorité, de jugement et de dispensation de l'amour. Cette instance psychique, inconsciente et pré-morale, primitive et infantile, est un soubassement, parfois fort boiteux, de la morale consciente. Rien de très biblique ni de propre à la révélation dans tout cela. De plus, le surmoi prend racine dans les idéaux inconscients qui visent à cette totalité, cette non-limite, cet irrespect de l'altérité, dont nous avons vu qu'ils caractérisent le désir originel sans tenir compte de la réalité.

3. Cf. à ce propos l'étude de Jaroslav PELIKAN, **Jésus au fil de l'histoire**, Paris, Hachette, 1989.

Dès lors, ne pourrions-nous pas attribuer au surmoi individuel et collectif le caractère souvent si rigide et idéalisant de la Tradition et des distorsions par lesquelles notre réception des Ecritures sinue d'époque en époque, au fil d'interprétations de certains textes parfois manifestement infidèles ? L'écoute psychanalytique peut aussi se porter sur ces déformations, ces idéalisations, ces insistances obsessionnelles, et y discerner les agissements du désir inconscient. Elle repérera sa stratégie et les compromis que celui-ci trouve au contact des exigences frustrantes de la réalité, voilant alors la révélation d'un Dieu-Autre qui libère et ouvre à une vérité toujours en devenir.

le sort des femmes et l'inconscient des hommes

Je ne prendrai qu'un seul exemple, celui du sort réservé à la femme par l'Eglise au cours des siècles au nom de prétendus fondements bibliques. Au point que la lutte féministe, dès le siècle passé, a souvent considéré la Bible comme la plus redoutable assise du phallocratisme.

Toute exégèse, même rigoureuse, est inévitablement empreinte des idéologies et des dominances culturelles d'une époque. C'est l'apport précieux de la théologie féministe de la seconde moitié de ce siècle que de nous rendre attentifs à la partialité avec laquelle les interprètes des époques précédentes ont traité l'ensemble des textes bibliques concernant le rapport homme-femme dans la création, le monde et l'Eglise [4]. A y regarder de plus près, en effet, on s'aperçoit qu'il y a, dès les récits de la création, mais surtout dans le Nouveau Testament, non pas un seul modèle de ces rapports, mais au moins deux : celui, égalitaire, restauré par Jésus, largement illustré dans les Evangiles et repris dans les textes pauliniens ; et l'autre, hiérarchique, infiltrant à nouveau, sous la pression de l'inconscient collectif et de la culture ambiante, les écrits deutéro-pauliniens. Et dès le IIIe siècle, les traités théologiques de même que le clergé, masculin, entérinent pour longtemps le modèle patriarcal.

L'apport de la psychanalyse sera ici de rendre compte des motifs inconscients bien connus (et auxquels Freud, en son temps, n'a pas totalement échappé !) qui fixent, en ce qui concerne le rapport des

4. Parmi les nombreux ouvrages et articles récents sur ce sujet, cf. ceux de Jean ZUMSTEIN : « Pourquoi s'intéresser à l'exégèse féministe ? », **Foi et Vie** 88, 5, 1989, et de Daniel MARGUERAT : « La Bible contre les femmes ? », **Cahiers de l'Institut Romand de Pastorale** 4, 1989 (B.F.S.H. 2, CH - 1015 Lausanne).

sexes (et/ou l'exclusion de la vie sexuelle), les images légitimant la domination masculine et les bénéfices inconscients qu'en tirent les deux parties [5].

Ainsi est-il intéressant d'observer les glissements successifs de la Lettre apostolique *Mulieris dignitatem,* par lesquels Jean-Paul II passe d'admirables commentaires et méditations de textes bibliques (relatifs, notamment, à la création et à la rédemption) pour justifier l'égalité de l'homme et de la femme dans la société, à des interprétations surdéterminées pour renouveler le bien-fondé de la position hiérarchique masculine dans l'Eglise ; non sans rétablir l'équilibre par un étonnant retournement (que la psychanalyse nommerait « retour du refoulé ») qui, comme le matriarcat, promeut la femme à la source de tout, voire à la domination suprême [6].

La double écoute psychanalytique de la Parole — le Verbe incarné — dans les Ecritures (y compris dans leur variété) et de la Tradition, sur laquelle pèsent de tout leur poids le désir avec ses fantasmes et les idéologies successives des cultures, confirme les affirmations du P. Duquoc lorsqu'il écrit : « Ce n'est donc pas dans l'essence de la Révélation que s'enracine la structure non démocratique (de l'Eglise), mais, comme pour la non-accession des femmes au ministère, dans l'autorité indiscutable reconnue à la tradition » [7]; et, plus loin, après avoir traité de « raisons conscientes et inconscientes » : « Le recours constant à l'argument dit de tradition ne serait qu'un alibi pour éluder une question qui gêne » (p. 34).

parole ou Parole

Pour le psychanalyste athée, la Bible (que Freud avait sur sa table de travail jusqu'à sa mort [8]) est une source inépuisable d'études de l'être humain, des manifestations illusoires de son désir, des avatars, issues et compromis civilisateurs de haute valeur spirituelle qu'il a trouvés dans sa lutte séculaire contre l'angoisse et la culpabilité.

5. Voir, par ex., Dominique STEIN, **Lectures psychanalytiques de la Bible**, Paris, Cerf, 1985, particulièrement le chap. 2.

6. Voir, par ex., l'article d'Alice GOMBAULT : « O Marie, brise nos chaînes », **Lumière et Vie** 189, 1989, pp. 97-98.

7. Christian DUQUOC, **La femme, le clerc et le laïc**, Genève, Labor et Fides, 1989, p. 29.

8. Cf. Théo PFRIMMER, **Freud lecteur de la Bible**, Paris, P.U.F., 1982.

Pour le psychanalyste croyant, l'écoute sera double : d'une part cela, qui façonne par projection le dieu de nos désirs et de nos craintes pour compenser la dure réalité ; d'autre part, le délicat discernement de la Parole du Dieu-Autre qui, par la première Alliance, puis en Jésus Christ, instaure un dialogue révélateur avec l'homme, rectifiant ses images projetées et le libérant tant bien que mal de la toute-puissance du désir et de l'écrasement du surmoi. La religiosité fonctionnelle et idolâtre apparaît dès lors comme l'essence même du péché dès son origine.

Cette double écoute sera donc aussi à l'œuvre dans l'étude comparée du jeu de l'inconscient tel qu'il se déploie dans les Ecritures et dans les accentuations variées des diverses interprétations et de la Tradition, au gré des courants culturels [9]. On comprend dès lors la prolifération d'écrits psychanalytiques à propos de textes bibliques. Nombre d'entre eux se révèlent fructueux tant pour la foi que pour la récolte renouvelée des fruits inépuisables de la Parole telle qu'elle est présentée par l'Ecriture.

Il convient toutefois de se souvenir qu'ici (comme en toute interdisciplinarité d'ailleurs), seule une écoute dialectique prenant au sérieux les deux langages pour ce qu'ils sont — celui des théologiens et celui des psychanalystes — face à une même Parole, permettra vraiment d'accéder à un plus de sens. Sinon, comme c'est hélas le cas de bien des « applications » de la psychanalyse, nous tomberons dans la suffisance de ceux qui utilisent leur science pour prétendre posséder un « savoir sur », quand ce n'est pas *la* vérité dominant celle des autres [10]. Or nous savons combien cette attitude neutre et respectueuse est difficile à maintenir, surtout lorsque l'enjeu éveille ne seraitce qu'un brin de passion. C'est pourquoi, même les auteurs cités dans cet article (et moi-même ?) ont parfois dérogé à cette règle de neutralité.

Il s'agit pourtant de l'éthique, de la visée et de la crédibilité de la pratique analytique qui n'a pour but que d'offrir des interprétations à l'analysant en sorte que, s'il y a résonance dans l'inconscient

9. Cf. Dominique STEIN, **op. cit.**, chap. 3, ou Marie BALMARY, **Le sacrifice interdit**, Paris, Grasset, 1986.

10. Par exemple : E. GILLABERT, **Saint Paul ou le colosse aux pieds d'argile**, Montélimar, Métanoïa, 1974, cité par D. STEIN, **op. cit.**, p. 107.

de celui qui demeure sujet de sa parole, celui-ci s'ouvre à la prise de conscience et avance dans la découverte de sa vérité. Il en va de même dans l'écoute conjointe de la Parole, en quête de la Vérité, celle du Logos, jamais possédée, mais toujours fécondante.

« Au commencement était le Verbe...
Tout fut par Lui... Et le Verbe fut chair. »

thierry de saussure

la question du tragique

Un théologien relit ce dossier. Attentif à l'apport des interprétations analytiques qui font de l'Ecriture une parole vive, il discerne aussi la question radicale que la psychanalyse pose à notre culture. Affirmant que la tâche de l'homme est de supporter la vie et que sa dignité est de refuser les illusions, comme il le dit notamment dans un article de 1915, Freud fut conduit à retrouver le tragique grec. Bien des croyants ne jugent pas ce tragique conciliable avec leur foi en un Dieu libérateur : c'est la culpabilité qui leur permet de l'éviter. Pourtant la Bible tient ensemble et la Promesse de Dieu et le tragique de l'existence humaine ; le Royaume annoncé ne s'affirme pas comme un illusoire déni de la mort. La psychanalyse peut aider à entendre cette pluralité des paroles qui circulent dans l'Ecriture sans que nulle plénitude perverse vienne la clore. La Parole du Dieu de la Bible ne réduit pas à néant les autres : ne permet-elle pas au contraire le libre jeu de la cité des hommes ? Mais il a peut-être fallu la psychanalyse pour nous réapprendre la juste dimension de l'espérance messianique.

*« (Jusqu'à ce que) le Dieu qui agit sans parler
et sans être connu prépare ce qui viendra,
l'esprit, dans la parole humaine, un jour
se donne encore, comme autrefois, des noms. »* [1]

Hölderlin constate le silence du dieu, il avoue son caractère inconnaissable, mais le vide n'est pas néant, car des noms y flottent dans la parole humaine, et ces noms attestent une venue. Ainsi dans le vide, des paroles, des noms, soutiennent suffisamment pour que la désespérance soit écartée.

D'une manière quelque peu imprévue, la lecture des articles dont il me revient de faire la synthèse, à un niveau théologique, m'a remis en mémoire cette voyance d'Hölderlin. Chaque auteur du présent cahier s'efforce de faire du texte scripturaire une parole vive par la médiation d'une interprétation analytique. Marc-François Lacan propose une lecture originale de l'épisode évangélique de la rencontre de Jésus avec les deux sœurs : Marthe et Marie (Luc, 10, 38-42), lecture qui conduit à l'expression d'une conviction : « Ce qu'il faut, c'est

1. HÖLDERLIN, **Ermunterung**, vers 25-28, cité par Manfred FRANCK, **Le dieu à venir**, leç. VII, Arles, Actes Sud, 1990, p. 36.

jouir », traduction de « l'unique nécessaire ». Thierry de Saussure s'attache à interpréter le Prologue de Jean et à référer la parole à son ambiguïté, ambiguïté à la thérapie de laquelle coopèrent sans jamais se confondre la parole vive circulant sans cesse dans la cure psychanalytique, et la parole vive animée de l'Esprit dans le discernement croyant. Pierre Gibert analyse deux rêves, l'un qui laisse suffisamment d'espace à l'interprétation, celui de l'échelle de Jacob (Gn 28, 10-22), l'autre qui n'est qu'une transposition idéologique, celui de Judas Maccabée (2 M 15, 11-16) ; la psychanalyse, pense-t-il, peut aider à discerner vrais et faux rêves dans la Bible. Dominique Stein, à propos du livre de Marie Balmary, *Le sacrifice interdit,* fait des remarques pertinentes sur l'usage de la psychanalyse dans la lecture de la Bible et se démarque de certaines interprétations du livre recensé. David Banon signale des convergences étonnantes entre l'exégèse midrachique et l'interprétation psychanalytique des rêves : il propose une lecture du rêve de Jacob sans commune mesure avec celle que nous donne Pierre Gibert. Michel Gillet, dans sa lecture du Livre de Samuel qui rapporte la folie de Saül, nous conduit, par l'usage des données classiques freudiennes, à prendre acte du tragique dans le destin de Saül devant les figures implacables de son Dieu et de son prophète, et à pressentir le drame intérieur que nourrit son lien homosexuel à David, lien résolu apparemment par les thérapies que ce dernier exerce.

Ces articles témoignent de la difficulté de traiter en général des relations entre Bible et Psychanalyse. Leurs auteurs mettent en garde contre un usage apologétique et polémique ; ils usent de la méthode analytique pour éclairer quelques cas choisis dans l'immense littérature biblique ; ils sont conscients des limites de cette méthode en dehors de la cure. Cette prudence risque de produire chez le lecteur une certaine déception : la psychanalyse lui paraîtra être réduite à une méthode parmi d'autres. Déception qui ne sera pas injustifiée, car la psychanalyse est culturellement davantage : dans la parole vive de l'analysé, c'est le destin singulier qui se joue, et en ce jeu de vie et de mort se donne une métaphore de notre condition. Celle-ci apparaît d'autant plus tragique que le dieu y tient souvent un rôle mortifère. La première idole que dénonce la parole vive, c'est finalement le dieu implacable. L'article de Michel Gillet le fait apparaître avec force. Aussi, de par son interprétation, nous introduit-il au cœur de la question théologique : le dieu de la Bible qu'on ne cesse de proclamer libération ne serait-il qu'un masque de la plus terrible oppression,

celle qui empêche de vivre et d'être soi ? Est-il une duplication, dans un autre espace culturel, de la divinité sans nom des Grecs, la *moïra,* qui fut, pour eux, une des sources de la tragédie ? Aurions-nous affaire à un « dieu pervers » ?

Ces interrogations commandent ma réflexion. En un premier moment, j'évoquerai le tragique tel qu'il m'apparaît désigné dans la psychanalyse, ensuite je ferai quelques remarques sur le tragique dans la Bible, enfin j'essaierai de cerner la question que la psychanalyse pose à la lecture de la Bible.

I

le tragique en psychanalyse

« Si tu veux endurer la vie, organise-toi en vue de la mort », écrit Freud au terme d'un article trop peu connu, *Actuelles sur la guerre et la mort* [2], écrit en 1915. Freud s'interroge sur la transformation qu'opère la guerre dans notre rapport à la mort. La guerre révèle ce qui nous habite, et ce que nous ne cessons d'occulter dans ce qu'il appelle le culturel-conventionnel, lequel est un déni de la mort. Il n'est pas n'importe quel déni de la mort. Le déni consiste ici à occulter nos pulsions meurtrières, déni d'autant plus radical que l'inconscient ne connaît pas la mort propre. Freud ose écrire : « Rien de pulsionnel en nous ne favorise la croyance à la mort. Peut-être est-ce même là le secret de l'héroïsme ». Mais ce déni de la mort-propre s'articule à la reconnaissance de la mort pour les étrangers et les ennemis. Notre inconscient la souhaite, et si l'angoisse de la mort nous atteint, c'est à travers la mort de la personne aimée à l'égard de laquelle, éprouvant des sentiments ambivalents, nous nous sentons coupables d'avoir souhaité sa mort. Freud écrit avec force : « Nous sommes donc nous-mêmes, si l'on nous juge selon nos motions de souhaits inconscientes, comme les hommes originaires une bande de meurtriers ». Il ajoute : « Avec des thèses comme celle-ci la psychanalyse ne trouve la plupart du temps nulle créance auprès des profanes. On les repousse comme calomnies... » [3].

2. **Oeuvres complètes,** t. XIII, Paris, PUF, 1988, pp. 127-155.
3. **Op. cit.,** p. 152.

Freud aboutit aux conclusions suivantes :

« Notre inconscient est inaccessible à la représentation de la mort-propre, est plein de plaisir au meurtre à l'égard de l'étranger, est divisé (ambivalent) à l'égard de la personne aimée, tout autant que l'homme des temps originaires. Mais comme l'attitude culturelle-conventionnelle à l'égard de la mort nous a éloignés de cet état originaire !

Il est facile de dire de quelle façon la guerre intervient dans cette désunion. Elle nous enlève les sédiments de culture récents et fait réapparaître en nous l'homme originaire. Elle nous contraint de nouveau à être des héros qui ne peuvent croire à la mort-propre ; elle nous désigne les étrangers comme des ennemis dont on doit provoquer ou souhaiter la mort ; elle nous conseille de passer outre à la mort de personnes aimées. La guerre, elle, ne se laisse pas abolir... Dès lors la question se pose : ne devons-nous pas être de ceux qui s'inclinent et s'adaptent à la guerre ? Ne devons-nous pas convenir qu'avec notre attitude culturelle à l'égard de la mort nous avons, une fois encore, vécu psychologiquement au-dessus de notre état et ne devons-nous pas faire demi-tour et confesser la vérité ? Ne vaudrait-il pas mieux faire à la mort, dans la réalité effective et dans nos pensées, la place qui lui revient et faire un peu plus ressortir notre attitude inconsciente à l'égard de la mort, que nous avons jusqu'à présent si soigneusement réprimée ? Cela ne semble pas être une grande performance, plutôt à maints égards un pas en arrière, une régression, mais cela a l'avantage de mieux tenir compte de la véridicité et de nous rendre la vie de nouveau plus supportable. Supporter la vie reste bel et bien le devoir de tous les vivants. L'illusion perd toute valeur quand elle nous en empêche » [4].

J'ai longuement cité ce texte parce qu'il témoigne, comme dans *Malaise dans la civilisation,* du travail de la psychanalyse chez Freud comme moyen de s'affranchir de l'illusion. Cet affranchissement, et non les espoirs messianiques, religieux ou politiques, permet aux hommes et aux femmes de fonder et de pratiquer, sous l'horizon du

4. **Op. cit.**, pp. 154-155. Freud cite p. 144 pour illustrer son propos la devise de la Hanse : *« Navigare necesse est, vivere non necesse* (Il est nécessaire de naviguer, vivre n'est pas nécessaire) ».

tragique, une coexistence véridique, peut-être même conviviale, comme il convient à des humains et non comme à des dieux. Le culturel-conventionnel masque la réalité tragique et il affadit la vie.

Il n'est dès lors pas étonnant que la mythologie grecque, dans sa version tragique, fournisse le fonds culturel nécessaire à la transmission métaphorique de la radicalité des découvertes psychanalytiques. En effet, la mythologie grecque, contrairement à l'interprétation des romantiques allemands, ne masque pas le tragique du monde [5]. Aussi Nietzsche l'avait-il contre-distinguée de la visée chrétienne illusoire parce que celle-ci faisait travailler la souffrance à son profit en lui donnant sens, alors que la figure de Dionysos se l'approprie dans son non-sens. Ecarter l'illusion que charrie l'idée messianique d'un Royaume de Dieu, c'est remettre les humains dans la condition de supporter la vie telle qu'elle se donne dans sa beauté et sa cruauté. Tracer des parallèles entre les interprétations des rêves est insuffisant : la psychanalyse comme toute méthode qui se veut approche rigoureuse du singulier engendre elle-même sa propre mythologie. Parce qu'aucun concept ne peut dire l'indicible, celle-ci exprime symboliquement ce qu'il en est de l'homme, cet animal qui sans cesse travaille à se faire illusion sur lui-même. Ce n'est donc pas d'abord au niveau de la méthode que porte le débat, mais de ce qu'elle a effectivement engendré dans notre culture.

Or ce qu'elle a effectivement engendré, un retour au tragique ancien, est rarement pris en compte par les théologiens ou les croyants. Ils préfèrent se réapproprier certains concepts, élaborés notamment par Jacques Lacan, en vue d'entendre la Bible comme un itinéraire du « désir ». Sans doute ont-ils raison (on peut d'ailleurs regretter que leur travail ne soit pas honoré dans ce cahier), mais cette réappropriation tend à dissimuler ce qui anime la voie aussi bien lacanienne que freudienne et que Jacques Lacan a si admirablement thématisé dans son commentaire d'Antigone à l'avant-dernière partie de son séminaire *L'éthique de la psychanalyse* [6]. Jacques Lacan y consonne avec Freud. L'athéisme ne me semble pas être en premier lieu la dénégation d'une existence divine, il est l'affirmation que

5. M. FRANCK, **Le dieu à venir**, Arles, Actes Sud, 1989-1990, 5 vol.

6. J. LACAN, **Le Séminaire, VII. L'éthique de la psychanalyse**, Paris, Seuil, 1986, pp. 285-337. Le commentaire de l'Antigone de Sophocle est intitulé « L'essence de la tragédie ». Quant à la dernière partie, elle a pour titre « La dimension tragique de l'expérience psychanalytique ».

sans le tragique comme horizon il n'existe pas de vie humaine digne ou supportable. Attendre un « dieu à venir », comme le suggèrent Hölderlin et la tradition romantique allemande, c'est idolâtrer l'illusion.

II

le tragique biblique

Idolâtrer l'illusion, dénier la mort, serait-ce la fonction de la « religion » ? Aurait-elle pour finalité de justifier la vie en occultant le tragique ? La lecture des articles de Davis Banon et de Michel Gillet m'incite à penser que la Bible n'est pas le livre du seul messianisme libérateur. David Banon écrit, à propos de l'interprétation midrachique de l'échelle de Jacob, quelque chose qui consonne à une vision tragique de l'histoire :

> « L'échelle, symbole de la temporalité historique, est le lieu de l'affrontement des nations où l'ascension de l'une entraîne *ipso facto* la chute de l'autre, où tout avènement d'une culture s'édifie sur les ruines et les cendres de la précédente, où le mouvement de l'histoire dépend des guerres et des conflits... » [7].

Ainsi, selon le midrach ici commenté, la maîtrise de Dieu sur l'histoire apparaît dans ce jeu incessant de la naissance et de la mort des civilisations. Vision aussi impitoyable que celle du destin de Saül, décrit par Michel Gillet.

On pourrait s'interroger : pourquoi les croyants ont-ils été tant marqués par le messianisme marxiste, le sens de l'histoire, et apparemment si peu par le retour du tragique ? J'ose une hypothèse : le tragique leur est insupportable, il leur paraît incompatible avec le Dieu qui libère. Est-ce si certain ? N'est-il pas tragique de constater que l'élection et l'alliance assorties de la promesse d'une terre conduisent au massacre des « Cananéens » (au moins dans la fiction littéraire) ? Les théologiens s'honorent aujourd'hui d'être la voix des sans-voix, mais qui d'entre eux fera mémoire de ceux que la libération du peuple élu a jetés dans la mort ? L'élection ne fut pas sans résultat tragique et certains commentateurs talmudiques l'ont fort bien perçu, qui sont convaincus que Dieu ne cesse de pleurer sur la mort des Egyptiens, ses créatures au même titre que les Hébreux.

7. Voir plus haut, p. 43.

On évite le tragique en culpabilisant : « J'ai été jeune et j'ai vieilli, sans jamais voir un juste abandonné et ses descendants mendier leur pain », dit un psalmiste (Ps 37, 25). Mais le tragique est précisément ce qui refuse d'investir toute réponse dans la culpabilité. Ce n'est pas un hasard si, pour sortir de l'enfermement, la psychanalyse a préféré des métaphores de la mythologie grecque à l'accusation extrême parfois portée contre les humains dans la Bible. Le tragique en restituant une certaine innocence est apparu plus libérant que les annonces d'un dieu à venir qui rétablirait toutes choses.

La question demeure : la Bible peut-elle supporter l'idée tragique sans renier la Promesse dont Abraham demeure le témoin ? Aucune réponse assurée ne me semble pouvoir être donnée à cette question, la Bible étant un ouvrage multiple qui ne craint pas de faire tenir ensemble les contradictions. Elle fait place aussi bien au désespéré (cf. le psaume 88 qui s'achève sur ce constat : « Ma compagne, c'est la ténèbre »), à l'exploité, qu'à celui qui, par sa richesse et sa descendance, s'estime béni de Dieu. Elle est le lieu sans sélection, malgré les efforts constants pour ramener à l'unité, de l'expression humaine devant le dieu inscrutable et dont les visées échappent : elle témoigne aussi bien de la révolte que de l'adoration enthousiaste. En ce sens, ce qui différencie la Bible de la mythologie antique, métaphore de l'indicible de la condition humaine, c'est que ce livre ne parle qu'au singulier : le tragique y a sa place, il ne tient pas toute la place. Sans doute est-ce la raison pour laquelle la Bible peut maintenir ensemble les contradictions humaines : elle est ce témoin étrange où le « dieu implacable » de Saül coexiste avec le dieu de tendresse d'Osée. Peut-être la vision tragique serait-elle elle-même illusoire si elle déniait la véridicité d'autres expériences singulières.

III

la question psychanalytique et la lecture de la bible

La Bible n'a pas d'unité sinon d'être le récit d'un procès inachevé entre l'homme et Dieu et entre Dieu et l'homme au sujet de leur devenir commun. Le rêve des Eglises, c'est d'imposer l'unité, en forçant le sens de quelques affirmations bibliques et de clore le procès. Mais le procès n'est clos que de façon illusoire, car la parole vive ne cesse de surgir des singularités humaines. Faire surgir dans la parole les singularités et le désir qui les habite, c'est nécessairement

inquiéter les dogmes, les institutions, les Eglises, et le dieu qui leur assure autorité et unité. Le surgissement de la parole vive fait apparaître à quel point la dénégation de la mort, sous la double forme étudiée dans *Actuelles sur la guerre et la mort,* travaillait non point à faire accéder à la liberté, mais à enfermer dans la culpabilité. S'il peut exister une complicité entre la Bible et la question psychanalytique, elle se situe au niveau du surgissement de la Parole singulière. Le dieu de la Bible est ambivalent, il écoute cette parole, ou il l'éteint. Le croyant, en vertu de l'exemple du témoin par excellence pour le chrétien, Jésus, estime que la figure du dieu vrai est celle de celui qui ne brise pas la parole vive, mais qui l'écoute.

Peut-être sera-ce un des apports de la méthode psychanalytique d'avoir permis de réentendre en la Bible la multiplicité des voix, c'est-à-dire d'avoir libéré les humains d'une œuvre qui s'imposait comme normative. Cette méthode fait alors émerger les discords comme plus fondamentaux que les accords, trop vite élaborés ou imposés pour n'être pas illusoires. Mais rendre la Bible à sa parole plurielle laisse entière la question des métaphores mythologiques de la psychanalyse qui assument lucidement le tragique. Si la Bible est le livre de la parole plurielle, elle n'en demeure pas moins celui d'une promesse que cette multiplicité est entendue de Dieu comme la métaphore de son Royaume à venir.

Edgar Morin, dans son article du *Monde* (22 septembre 1990), intitulé « L'ère damoclienne », remarque que les grandes utopies qui se sont levées au XXe siècle sont mortes : elles avaient promis le salut, en utilisant le mal en vue de faire apparaître le bien. Nul ne croit plus que d'un bain de sang puisse sortir un monde fraternel. La seule chose qui puisse nous unir, c'est la convivialité devant la menace de la mort : il nous reste deux maîtres, dit-il, Freud et Bouddha. Le Royaume à venir et le dieu à venir ne sont-ils que les transpositions des utopies mortifères ? Le tragique, ici évoqué par Edgar Morin, serait-il plus efficace pour vivre ensemble sans illusion que l'évocation d'un Royaume entretenue par une Promesse ? Pour lui, il est clair que le christianisme paraît encore être le véhicule des utopies généreuses, mais mortifères : il demeurerait le soutien de l'illusion et ferait de celle-ci le moteur de l'action. Je ne suis pas certain qu'il en aille ainsi : l'existence de Jésus n'est pas un déni de la mort, sa parole n'est pas la promesse de lendemains qui chantent, sa présence aux opprimés n'est pas la garantie de la fin de l'oppression, sa proximité au malade

n'est pas l'assurance de la santé. Peut-être l'engendrement psychanalytique d'une mythologie tragique nous induit-il à ne pas transformer trop rapidement la Promesse biblique en utopie du Règne de Dieu.

***

J'ai introduit cette réflexion par un poème d'Hölderlin : dans le silence du dieu, des paroles humaines profèrent des noms qui permettent de vivre, car ils pointent vers ce qui, désiré, adviendra. La Bible est une circulation de paroles pointant vers un nom indicible. Cette circulation garantit qu'une idole ne soit pas installée à la place du nom imprononçable. La place doit rester vide. L'être humain tend à la combler, la circulation de la parole vive garde de clore le mouvement par un nom. Le retrait total du dieu est apparu à beaucoup de nos contemporains et à la pensée issue de la pratique psychanalytique la plus sûre garantie contre l'arrêt du mouvement par une Parole unique qui réduirait à néant toutes les autres. Ainsi un défi radical est-il porté à la foi issue de la Bible : peut-elle être l'incitation à ce que circule la parole ? Ou bien n'est-elle nécessairement qu'arrêt de cette circulation ? Si la foi aujourd'hui témoignée dans les communautés n'était plus cette incitation, fondée sur l'inaccessibilité du Nom, le tragique auquel renvoie la métaphore mythologique de la psychanalyse serait plus libérateur que l'espérance messianique. Je pense, pour ma part, que la fidélité à la pluralité des chemins bibliques met suffisamment à distance de la plénitude perverse pour que puisse circuler la libre Parole, et sans doute est-ce là la qualité la plus haute du Dieu biblique : ne pas obturer l'espace. En son fils Jésus, il s'est placé hors la cité pour que celle-ci puisse jouer librement son présent et son avenir — sans illusion sur notre condition mortelle.

christian duquoc

courrier reçu

Au vu du thème de ce numéro, un de nos lecteurs, psychanalyste, nous écrit à l'avance :

« La psychanalyse comprise comme thérapeutique, c'est-à-dire référée à la cure-type, est également entendue comme fait culturel enrichissant la démarche épistémologique par la voie du symbolisme retrouvé, celle des rêves, et surtout par le « traitement » de ces données qu'est l'herméneutique. Que signifie alors « psychanalyse et Bible » ? ou : « la Bible au risque de la psychanalyse » ?

Ces questions me paraissent « déplacées ». En effet, quand il est question de psychanalyse, il s'agit d'un rapport du sujet à lui-même par le détour d'un autre investi. C'est pourquoi il n'y a d'analyse que du sujet parlant, faisant émerger de lui-même sa différence au point de pouvoir reconnaître ce qui est autre que lui-même. Quand le mouvement d'altérité aboutit à la reconnaissance d'une différence structurante, la cure est terminée. On peut penser que le dynamisme est retrouvé.

Le détour peut être aussi bien la Bible que tout autre texte littéraire, qui joue ainsi à la manière d'un pré-texte. A ce stade, il ne s'agirait que d'une sorte de test projectif renvoyant au sujet. Mais, de même que, dans la cure-type, l'autre est symboliquement maintenu dans son altérité, dont l'aspect « économique » est un des signes, majeur, permanent et combien explicite, de même le texte en tant qu'autre se maintient par sa littérature, sa structure. Il résiste parce qu'il existe. Il a son économie, si on peut ainsi s'exprimer. Il ne s'agit plus alors d'un test projectif, mais d'une évocation qui trouve écho dans le sujet, lequel est affronté au texte dans sa littéralité structurelle et signifiante (ce pourrait être cela, l'« économie » du texte).

De mon point de vue, il ne saurait y av[...] d'approche psychanalytique d'un texte, m[...] seulement une interprétation par les voies [...] la connaissance, remises à jour, il est vrai, [...] la pratique analytique : symboles, rêves, f[...]tasmes... Il ne s'agit pas alors de psychana[...] d'un texte, mais d'une herméneutique [...] s'accommode de la critique littéraire et exé[...]tique, et qui même la requiert.

Face à la Bible, le sujet qui n'est pas seu[...]ment à la recherche d'un savoir est en qu[...] de cohérence, c'est-à-dire à la recherche d[...] sens proche, sinon perçu comme conform[...] son identité. C'est pourquoi l'herméneutiq[...] est l'approche épistémologique qui me sem[...] convenir au mieux.

Il existe cependant un « fonds commun [...] la psychanalyse et à la Bible, qui induit pe[...] être l'expression outrancière : « Psychanal[...] d'un texte ». L'une et l'autre ont, en effet, [...] commun une parole qui ne peut se départir [...] l'histoire collective et individuelle, et [...] s'exprime par le détour d'un autre. Cet au[...] est le psychanalyste pour la « cure-type » [...] est Dieu pour la Bible. Le sens naît de ce r[...]port ; mais, même si le mouvement est se[...]blable, l'entreprise est radicalement différen[...]

Dans la psychanalyse, l'autre (l'analys[...] n'est pas porteur de sens, il est l'autre sil[...]cieux, favorisant, plus qu'il n'autorise, la par[...] et par là-même le sens.

Dans la Bible, l'autre est le Verbe.

C'est, je crois, toute la différence. »

jacques ma[...]

ndré DUMAS, **Les vertus... encore,** Paris, clée de Brouwer, 1990, 239 p.

es douze chapitres de ce livre, seul le pre- r traite formellement de la notion de vertu a vertu, jamais ») : on n'attendra pas de huit pages qu'elles repensent dans la pro- natique actuelle ce qui fut dans l'Antiquité cque et romaine, puis dans les traditions istique et scolastique, l'un des concepts dateurs de la psychologie et de l'éthique. autres chapitres reprennent des articles qui helonnent sur près de trente ans : s'ils ont cun quelque chose à voir avec la morale, c avec l'agir vertueux et ses aléas, ils ne endent pas en élaborer une synthèse arti- e sur les vertus traditionnelles. On y ouvera, en revanche, à chaque page la cul- philosophique et théologique, la finesse nalyse et l'allant du style qui font du pas- Dumas un moraliste jamais ennuyeux, sque toujours lumineux, même si on n'est d'accord avec toutes ses positions. Je dis- uerai l'article le plus ancien, « Indigna- » (1958), parce qu'il n'a pas pris une ride, suite (étalée dans le temps) de quatre par- rs autour de l'éthique sexuelle et affective, commence en « Plaisanterie » et s'achève Fidélité » : belle « Carte du Tendre » où intiques vertus pourraient encore jouer les es, quitte à laisser leur casquette au iaire.

Michel DEMAISON

annine MARRONCLE, **Reprendre souffle,** s, Nouvelle Cité, 1990, 158 p.

orès *L'homme interdit,* approche pointue ourageuse d'une réalité encore tabou, les ions des prêtres et des femmes, l'auteur nce ici un parcours qui a commencé par son re « renversement », point de départ de travail de thérapeute de couples. Les sept es dégagent les moments cruciaux à casion desquels on voit se faire et se ire les relations à l'intérieur des couples. s comptes rendus de séances ou commentaires plus amples ne dérivent jamais vers des théorisations forcées ; ils prennent le recul nécessaire pour faire apparaître ce qui est en jeu dans la parole des consultants. A l'éclairage de la psychanalyse, l'auteur n'hésite pas à soumettre ses propres réactions dans les entretiens et après coup. Elle ne fait pas mystère des échos que son expérience thérapeutique éveille dans sa foi chrétienne et des approfondissements que chacune des deux trouve par l'autre. L'un des grands mérites de ce livre sensible et lucide, outre sa parfaite lisibilité, me semble résider dans l'acte de foi qui le traverse et qui finit par révéler la vérité du couple, lieu de combat et de bénédiction : une vérité aussi étrangère aux spiritualités « soufflées » du mariage qu'aux apologies complaisantes d'un érotisme insignifiant. Cet ouvrage sera utile aux couples, bien sûr, mais aussi à tous ceux qui ont charge de les conseiller et de les accompagner.

M.D.

Kostas NASSIKAS, **Oralité et violence. Du cannibalisme aux grèves de la faim,** Paris, Ed. L'Harmattan, 1989, 207 p.

Cet ouvrage développe le côté séduisant et vertigineux du vécu oral quand il n'est assujetti à aucune loi. C'est l'affolement de l'oscillation entre les contraires : absorber ou rejeter, sucer ou déchiqueter, aimer ou haïr. La culture de l'auteur est très vaste : mythologie grecque, ethnologie, psychanalyse... Elle lui permet de passer en revue toutes les conduites qui mettent en jeu la destructivité orale (grèves de la faim, anorexie, cannibalisme). Sont également présentés les concepts-clés liés à l'oralité : pulsion de mort, incorporation et introjection. K. Nassikas semble ne pas envisager que l'oralité puisse être ordonnée par une loi qui l'articulerait au désir de la vie ensemble et à l'alliance. Il aurait pu, en ce sens, tirer davantage parti du lien entre la nourriture et la parole, et mieux dégager l'originalité et l'efficacité structurante de l'idéal du moi et de l'introjection. Par son ampleur et sa

richesse, le parcours effectué suggère la force pulsionnelle de l'oralité et l'intérêt de lui consacrer une étude particulière.

Jean-Claude SAGNE

Gustave MOTTET, **Marthe Robin, la stigmatisée de la Drôme**. Toulouse, Erès, 1989, 180 p.

L'auteur de ce livre, psychiatre, a voulu reprendre le dossier médical de Marthe Robin. Il a assurément beaucoup lu et beaucoup travaillé, son ouvrage est bien construit et très lisible. Il s'est contenté d'analyser les livres de Raymond Perret et de Jean Guitton sur Marthe Robin, ainsi qu'une expertise médicale due aux professeurs Jean Duchaume et André Ricard en 1942. Il a pris le risque de poser un diagnostic : l'hystérie. Qu'un psychiatre mette au compte de l'hystérie une paralysie inexpliquée, il ne peut dire autrement. Du coup, Marthe Robin se trouve également rangée parmi les anorectiques. Voir dans les stigmates un symptôme hystérique, c'est encore inévitable ; mais cela n'autorise pas à rapprocher saint François d'Assise et la Madeleine de Janet ! Où le diagnostic de Gustave Mottet paraît controuvé, c'est quand il attribue, po le fonder, des traits de personnalité hystério à Marthe : l'égocentrisme, la séduction et l'h trionisme ! Ce qui frappait, au contraire, da les rencontres personnelles, c'était le silen autour d'elle et en elle, l'ouverture, la sim cité, la qualité de l'amour, la fidélité de mémoire et du cœur. Autant il est inévita de parler de symptômes hystériques, quand ne sait pas leur cause, autant il me paraît inj tifié de qualifier d'hystériques la personna de Marthe et sa conduite. Ce dossier psychiatre est trop à distance du terrain et l'étude clinique. Il comporte des inexactitu de vocabulaire et de dates. Il donne l'impr sion de vouloir appliquer à une personne p connue des formulations abstraites empr tées à la clinique de l'hystérie chez les psych tres ou les psychanalystes. Il ramène le d de sainteté au projet éthique de l'accomp sement d'un idéal personnel. Il manque le ré rent, qui fait la réalité de l'ouverture : la p sion d'amour pour le Crucifié.

J.-C.

Les tables des n° 101 à 200 de LUMIÈRE & VIE sont en préparation.
Dès leur parution, elles seront servies au prix de souscription de **40 F**
si la commande et le paiement nous parviennent
avant le 1er février 1991.

Dans les mêmes conditions, seront servis pour le prix de **50 F**
les deux volumes de tables couvrant tous les n° parus
(1 à 100, 101 à 200).

vres reçus à la revue

-EXANDRE-BIDON C., **Le pressoir mystique**, Paris, Cerf, 1990, 363 p.
-VES R., **Je crois en la résurrection du corps**, Paris, Cerf, 1990, 91 p.
YNARD L., **La Bible au féminin. De l'ancienne tradition à un christianisme hellénisé**, Paris, Cerf, 990, 326 p.

ASTAIRE J., **Eros sauvé. Le jeu de l'ascèse et de l'amour**, Paris, Ed. Desclée, 1990, 143 p.
AUBÉROT J., **La laïcité, quel héritage ?**, Genève, Labor et Fides, 1990, 110p.
OUREAU R., **Dieu a des problèmes**, Paris, Cerf, 1990, 139 p.
RETON St., **Libres commentaires**, Paris, Cerf, 1990, 166 p.
RODEUR R., MESNY J., MARRINGTON M.-T., **L'apport d'une catéchèse pour ceux qui ne uvent pas suivre**, Québec, Université Laval, 1990, 305 p.

ABES A., VAYNE F., **Des nouveaux prêtres**, Paris, Nouvelle Cité, 1990, 186 p.
ANCOUET M., VIOLLE B., **Les diacres**, Paris, Desclée, 1990, 135 p.
ANTALAMESSA R., **La vie dans la seigneurie du Christ**, Paris, Cerf, 1990, 288 p.
ASPAR R., **Pour un regard chrétien sur l'Islam**, Paris, Centurion, 1990, 206 p.
CHAIGNON M., **Adélaïde de Cicé, 1749-1820**, Paris, Nouvelle Cité, 1990, 155 p.
COSTER T., **Le petit homme ? ou la foi d'un croyant**, Paris, Centurion, 1990, 174 p.
OTTRET B., **Le Christ des Lumières. Jésus de Newton à Voltaire, 1660-1760**, Paris, Cerf. 1990, 86 p.
OUTURIER M.-A., **La vérité blessée**, Paris, Plon, 1990, 431 p.

ANIÉLOU J., **Le signe du Temple**, Paris, Desclée, 1990, 90 p.
ANIÉLOU J., **Les anges et leur mission**, Paris, Desclée, 1990, 171 p.
EBARBIEUX A.-M., **Son ombre nous éclaire. Accueillir un enfant trisomique**, Paris, Nouvelle Cité, 990, 157 p.
ENIS H. et al., **Le mariage, un sacrement pour les croyants ?**, Paris, Cerf, 1990, 275 p.
JPLEIX A., **La force du pardon**, Paris, Nouvelle Cité, 1990, 175 p.
JPUIS J., **Jésus-Christ à la rencontre des religions**, Paris, Desclée, 1989, 349 p.

RLAY Ph., **Dieu sacrifice éternel**, Paris, Nouvelle Cité, 1990, 238 p.
ORISSIER A., **Présences de Marie**, Paris, Nouvelle Cité, 1990, 313 p.
OSSION A., **La catéchèse dans le champ de la communication**, Paris, Cerf, 1990, 515 p.
IEDLI R., **Le Christ dans les cultures**, Fribourg (Suisse), Ed. Universitaires, Cerf, 1989, 162 p.

IBERT P., **Vérité historique et esprit historien**, Paris, Cerf, 1990, 272 p.
SEL P., **Le Christ de Calvin**, Paris, Desclée, 1990, 203 p.
ONDAL M.-L., **La voie du baptême**, Paris, Nouvelle Cité, 1990, 189 p.
ONNET D., **Dieu aussi connaît la souffrance**, Paris, Cerf, 1990, 122p.
OUNELLE A., **Le Christ et Jésus. Trois christologies américaines : Tillich, Cobb, Altizer**, Paris, esclée, 1990, 215 p.

RSCH E., **Médecine et éthique. Le devoir d'humanité**, Paris, Cerf, 1990, 475 p.
RSCH E., **La joie austère. Parole du grand Rabbin Sirat**, Paris, Cerf, 1990, 155 p.

I. TELLECHEA IDIGORAS, **Ignace de Loyola, pèlerin de l'absolu**, Paris, Nouvelle Cité, 1990, 439 p.
TROVIGNE M., **Les témoins de Jéhovah**, Paris, Cerf, 1990, 125 p.

JOUNEL P., **Le dimanche**, Paris, Desclée, 1990, 192 p.
JULG J., **L'Eglise et les Etats. Histoire des concordats**, Paris, Nouvelle Cité, 1990, 360 p.

KASPER W., **La théologie et l'Eglise**, Paris, Cerf, 1990, 454 p.

LANDER J., PECRIAUX F., PIZIVIN D., **Voici l'homme. Pour accompagner une lecture de l'Év gile de Jean**, Paris, Ed. Ouvrières, 1990, 259 p.
LOCKHART R.B., **La vie cachée des chartreux**, Paris, Nouvelle Cité, 1990, 200 p.
LUBICH Ch., **La parole se fait vie**, Paris, Nouvelle Cité, 1990, 159 p.

MARTELET G., **Théologie du sacerdoce**, Paris, Cerf, 1990, 435 p.
MATHIEU-ROSAY J., **Dictionnaire du christianisme**, Alleur (Belgique), Marabout, 1990, 31
MAUGENEST D., **Le mouvement social catholique en France au XXe siècle**, Paris, Cerf, 1990, 25
MAYER J.-Fr., **Confessions d'un chasseur de sectes**, Paris, Cerf, 1990, 155 p.

NEFONTAINE L., **La franc-maçonnerie**, Paris, Cerf, 1990, 126 p.

PERRET J., **Les accomplissements de la vie éternelle**, Paris, FAC-éditions, 1989, 101 p.
PIERIS A., **Une théologie asiatique de la libération**, Paris, Centurion, 1990, 227 p.
POIROT D., **Jean de la Croix, ami et guide pour la vie**, Paris, Cerf, 1990, 165 p.
POUSSEUR R., de MONTALEMBERT J., **Le cri de l'Apocalypse**, Paris, Centurion, 1990, 15

QUILICI A., **Nous osons dire « Notre Père »**, Paris, Cerf, 1990, 189 p.

REGNIER J., **Chrétiens dans la cité**, Paris, Desclée, 1990, 187 p.
REY-MERMET T., **Conscience et liberté**, Paris, Nouvelle Cité, 1990, 157 p.
RIGAL J., **Préparer l'avenir de l'Eglise**, Paris, Cerf, 1990, 194 p.

SABOURIN L., **Le livre des psaumes**, Paris, Cerf, Bellarmin, 1988, 619 p.
SANSON H., **Dialogue intérieur avec l'Islam**, Paris, Centurion, 1990, 208 p.
SIGWARD J., **Jeanne-Marguerite de Montmorency (1646-1700)**, Paris, Nouvelle Cité, 1989, 25

THILS G., **Prêtres de toujours et prêtres d'aujourd'hui**, Louvain-la-Neuve, Ed. Faculté de thé gie, 1990, 78 p.
TOUBERT H., **Un art dirigé. Réforme grégorienne et iconographie**, Paris, Cerf, 1990, 495
TRICHET L., **La tonsure**, Paris, Cerf, 1990, 198 p.
TROELTSCH E., **Religion et histoire**, Genève, Labor et Fides, 1990, 312 p.

VAN DER LINGEN A., **Les guerres de Yahvé**, Paris, Cerf, 1990, 280 p.
VERDEYEN P., **Ruusbroec l'admirable**, Paris, Cerf, 1990, 189 p.

WARNIER Ph., **La décision**, Paris, Nouvelle Cité, 1990, 472 p.
WATTEBLED R., **Stratégies catholiques en monde ouvrier dans la France d'après-guerre**, P Ed. Ouvrières, 1990, 310 p.
WEBER E., REYNAUD G., **Croisade d'hier, Djihad d'aujourd'hui**, Paris, Cerf, 1990, 340 p.

Personne, société et formation (Cahiers de l'Institut supérieur de pastorale catéchétique), P Desclée, 1990, 144 p.
Coll., **La communauté johannique et son histoire**, Genève, Labor et Fides, 1990, 386 p.
Coll., **Nouveaux enjeux de la laïcité**, Paris, Centurion, 1990, 269 p.
La protohistoire d'Israël (sous la direction de E.-M. LAPERROUSAZ), Paris, Cerf, 1990, 34

Le Gérant : A. Lion / Jacques Imp. Artistique, 73101 Aix-les-Bains
Dépôt légal : 4e trim. 1990 / Commission Paritaire : N° 50.845